أعلام الفلسفة في الشرق والغرب

أ.د. مصطفى النشار

أفلاطون
رائد المثالية



مكتبة الدار العربية للكتاب

أعلام الفلسفة في الشرق والغرب

أفلاطون
رائد المثالية

النشار، مصطفى.

أفلاطون رائـد المثالية/ مصطفى النشـار .- ط1.- القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 2018.

112 ص؛ 20 سم. -(أعلام الفلسفة في الشرق والغرب).

تدمك: 9 - 750 - 293 - 977 - 978

1- الفلاسفة اليونانيون.

2- أفلاطون، 428-347 ق.م.

3- الأفلاطونية (فلسفة).

أ- العنوان. 921.1

رقم الإيداع: 10248 /2018

مكتبة الدار العربية للكتاب

16 عبد الخالق ثروت القاهرة.

تليفون: 23910250 202 +

فاكس: 23909618 202 + - ص. ب 2022

E-mail:info@almasriah.com

www. almasriah.com

الطبعة الأولى: 2018م

تساءل الكثيرون – ولا يزالون: لِمَ الفلسفة؟!

والحقيقة أن إجابة هذا التساؤل تكمن في السؤال نفسه!.. ذلك أن العقل الإنساني قد فُطر على التساؤل؛ ومن ثمّ فهو قادر على محاولة الإجابة عنها.. من هذه التساؤلات: ما حقيقة الوجود ككل، وما حقيقة وجود الإنسان، وحقيقة هذا العالم الطبيعي بكل ما فيه من أشياء وكائنات، وعلة هذا الوجود والموجودات ومصيرها... إلى آخر هذه التساؤلات الحائرة والمعلقة.

وعلى الرغم مما قامت به الأديان من خلال كتبها المقدسة من تقديم إجابات واضحة عن هذه التساؤلات، إلا أنه ما زالت لدى الإنسان بقية منها حول حقيقة نفسه، وكيفية تكوين المجتمع الإنساني الناجح القادر على صنع التقدم واستدامته، وشكل الفنون والآداب، وطبيعة الأخلاق المناسبة لكل عصر.. وهذا هو الدور المنوط بفلاسفة كل عصر.

ويخطئ من يظن أن دور الفلسفة قد تضاءل في عصر العلم لأنه ببساطة لا علم بلا فلسفة؛ فالتقدم العلمي مرهون بوجود علماء يملكون عقليات فلسفية قادرة على تقديم الفروض العقلية الخلاقة لحل المشكلات الناتجة عن التطورات العلمية بصورتها التراكمية التقليدية.

ومن هنا تأتي أهمية أن نفتح المجال أمام شبابنا للقراءة الفلسفية؛ لأن الفلسفة هي ببساطة علم «إعمال العقل» فهي التي تكسب هؤلاء الشباب القدرة على التفكير العقلي المستقل كما تكسبهم القدرة على الحوار الإيجابي

وتقبل الرأي والرأي الآخر؛ ومن ثمّ ينشـأون على عدم التعصب والتسامح مع الآراء والأفكار المخالفة، كما أنها هي التي تجعلهم قادرين بعقولهم المتفتحة على الإبداع في كل مجالات الحياة علمية كانت أو عملية.

إن من شأن هذه السلسلة الفلسفية أن تعرض للمفاهيم الداعية إلى كل هذه القيم الإيجابية، وإلى الفلاسـفة الذين شـاركوا في صنعها عبر تاريخ البشـرية الطويـل، من دون أن نميز فيها بين فيلسـوف عربي أو غربي.. فتاريخ الفلسـفة تأثر فيه اللاحق بالسابق دومًا.

إن الفلاسـفة يمثلون طليعة النخبة المبدعة القادرة على بلورة ثقافة العصر الذي يعيشـونه وإدراك صورتها العامة، مع كشف طبيعة التطور الذي تتجه إليه البشـرية فيما بعد، وهـم أيضًا الذين يحـددون صورة هذا التطـور وآلياته؛ ولا ينبغي أن نعجب لذلك، فالحقيقة أن الفلاسـفة برؤاهم الفلسفية المتجددة هم مـن نقلوا البشـر دومًا بأفكارهم ومناهجهـم ومذاهبهم الفلسـفية الجديدة من عصـر إلى عصـر، ومن صورة معينة مـن التقدم إلى صورة أخـرى أكثر تقدمًا؛ لقد كانت صورة الفلسـفة والعلم في العصر اليوناني ماثلة في كتابات سـقراط وأفلاطـون وأرسـطو ، كمـا كانت أفـكار ورؤى بيكـون وديـكارت المنهجية والفلسـفية هي التي نقلت الأوربيين من عصور سُـميت بالعصور المظلمة إلى عصر الأنوار والتقدم الفلسـفي والعلمي -في العصر الحديث. وهذا هو نفسه ما حدث في الحضارة العربية الإسـلامية إذ لم تتبلور صورتها في صنع التقدم للبشـر أجمعيـن إلا على يد الفلاسـفة والعلماء المسـلمين الذيـن نجحوا في التحول من عصر النقل عن الآخرين إلى عصر الإبداع الفلسـفي والعلمي غير المسـبوق بدافع من دينهم الاسـلامي الذي حضهم على إبداع الجديد وارتياد كل مجالات الحياة وآفاقها.

إن ثمة علاقة لا تنفصم بين تأملات فلاسفة العصر الحالي وعلمائه؛ فقضايا التقدم الإنساني وتحدياتها المتتالية والمتنامية يتشارك الآن في تأملها ووضع الحلول المناسبة لها الفلاسفة والعلماء على حد سواء مثل قضايا: البيئة وأخلاقيات البحث العلمي، ومعالجة المشكلات الناجمة عن التطورات العلمية في مجالات الاستنساخ وزرع الأعضاء والهندسة الوراثية وغيرها من مجالات البحث العلمي بما تثيره

من مشكلات مستحدثة.

ولعل ذلك هو ما دعا إلى نشر هذه السلسلة من الكتب الفلسفية المبسطة للشباب العربي الذي تبني عليه أمتنا الآمال الكبار في رفع شأن الأمة عاليًا، وإعادة دورها الريادي في الإسهام في بناء الحضارة الإنسانية الواحدة التي يتحلى فيها البشر بقيم الحداثة والمحبة والسلام والتسامح والشعور بضرورة الأخوة العالمية في كل ما هو خير والابتعاد عن الصراعات والحروب بما تجلبه على الجميع من خراب وويلات وآلام..

***

مقدمة

يُعد أفلاطون بحق فيلسوف الفلاسفة، فهو صاحب أول مذهب فلسفي متكامل في تاريخ الفلسفة، وهو أول مَن وضع معنى الفلسفة بأنها علم الحوار العقلي الذي يستهدف الوصول إلى الحقيقة، وهو أول مَن وضع للفلسفة منهجها باعتبارها علم الحوار، وكان أول مَن طبق هذا المنهج في فلسفته؛ حيث كتب كل فلسفته في هيئة محاورات وناقش في هذه المحاورات أفكار الفلاسفة سواء كانوا من السابقين عليه أو من المعاصرين له.

وقد نجح أفلاطون بمنهج الحوار هذا في تقديم مذهب فلسفي مفتوح يقبل الرأي والرأي الآخر، حيث جاءت كل محاوراته بنهايات مفتوحة يرد فيها رأي أفلاطون كأحد الآراء الموجودة في تلك المحاورة أو تلك من محاوراته على لسان أستاذه سقراط في مواجهة الآراء الأخرى الواردة على لسان أصحابها.

إن معظم المؤرخين ينظرون إلى أفلاطون باعتباره الأصل الذي استند عليه كل تاريخ الفلسفة اللاحق لدرجة أن وايتهد – وهو أحد كبار الفلاسفة المعاصرين – يعتبر أن تاريخ الفلسفة كله هوامش على أفلاطون، وهذا الكلام صحيح إلى حد بعيد حيث إن أفلاطون وتلميذه أرسطو قد اقتسما التأثير على تاريخ الفلسفة اللاحق، وبما أن أرسطو ظل تلميذًا لأفلاطون حوالي عشرين عامًا كاملة حتى بلغ حوالي الأربعين من عمره، فهو بلا شك كان ممَّن تأثروا

به تأثرًا كبيرًا رغم أنه كان من العبقرية بحيث نجح في الخروج على مذهب أستاذه وتقديم مذهبه الجديد الذي تميز بنزعة واقعية على عكس مذهب أستاذه الذي تميز بنزعة مثالية ارتبطت به على مر عصور الفلسفة. إن كل الفلاسفة اللاحقين عليهما إما تأثروا بمذهب أفلاطون المثالي أو بمذهب تلميذه أرسطو بنزعته الواقعية.

إن أروع ما نجده عند أفلاطون هو رؤيته المثالية للوجود وعلى رأسه ذلك التمييز بين العالم المعقول، وهو عالم الحقائق المفارقة والعالم المحسوس وهو عالم الظلال الذي نعيش فيه ونتصور خطأ من وجهة نظر أفلاطون أنه عالم الوجود الحقيقي، تلك الرؤية التي فسر من خلالها كل شيء وحل من خلالها كل المشكلات التي تبلورت أمامه ولا تزال تواجه الإنسان في كل زمان ومكان. ولعل أبرز ما اشتهر به أفلاطون هو رؤيته الخاصة بدولة المدينة المثالية الفاضلة التي بناها على تصوره الخاص للعدالة التي تعطي لكل واحد من أفراد الدولة الحق في التربية والتعليم، كما تلزم الدولة بأن يعين الفرد في الوظيفة التي أهلته لها بحكم طبقته والمرحلة التعليمية التي وصل إليها، وهي الدولة التي اعتبر أفلاطون أن الحكماء الفلاسفة هم فقط مَن يصلحون لحكمها على اعتبار أنهم مَن نجحوا في اجتياز كل المراحل التعليمية الشاقة من الطفولة حتى سن الخمسين، وهم بالتالي مَن يستطيعون تطبيق مثال العدالة في الدولة بنزاهة وموضوعية. ولعل هذا الرأي لأفلاطون هو ما جلب عليه الكثير من الانتقادات التي اتهمته بأنه غارق في المثالية!

على كل حال فإن في قراءة مذهب أفلاطون متعة فكرية فريدة لأنه يخرج بقارئه عن كل ما ألفه ويجعله كثير التأمل فيما يذهب إليه من أفكار جديدة.

فمَن هو أفلاطون؟ وما طريقته في الكتابة الفلسفية؟ وما هي تلك الآراء الجديدة التي خرج على البشرية بها فجعلت منه فيلسوف الفلاسفة ورائد المثالية عبر تاريخ الفلسفة؟!

ذلك هو موضوع الصفحات التالية من هذا الكتاب الذي آثرنا فيه عرض كل ذلك بأسلوب فلسفي بسيط يناسب كل القراء من كل الأعمار، وخاصة أولئك الشباب الذي يطمح إلى معرفة مسيرة التفكير الفلسفي عبر تاريخ الفلسفة.

والله نسأل أن يكون التوفيق حليفنا في ذلك، وهو من وراء القصد وهو المستعان..

«المؤلف»

أولاً: حياة أفلاطون وتطوره الفكري

يتفق المؤرخون على أن أفلاطون هو أرستوكليس Aristocles بن أريستون Ariston، وعلى أنه لُقب بأفلاطون Plato أي عريض المنكبين لامتلاء جسمه وقوة بنيانه. كما يتفقون على أنه ولد في عام 428 أو 427 ق. م لأسرة أرستقراطية عريقة الأصل في أثينا سواء من ناحية والده أو من ناحية والدته؛ فأسرة والده يرجع نسبها إلى ملوك أثينا الأوائل، بل لقد ذهب بعضهم إلى أن أصل هذه الأسرة يعود إلى الإله بوزايدون إله البحر، أما أسرة والدته بريكتيوني Periktione فيرجع نسبها إلى صولون المُشرِّع اليوناني الشهير، فضلًا عن أنها كانت أخت خارميدس Charmides وابنة أخ كريتياس Kritias، وقد كان للأخيرين دور كبير في سياسة أثينا منذ مطلع القرن الخامس قبل الميلاد.

وقد أتاح هذا الأصل الأرستقراطي لأفلاطون نشأة متميزة وتطورًا فكريًّا فريدًا يمكن إدراكه إذا ما قسمنا حياته إلى مراحل ثلاث؛ تبدأ الأولى من عام مولده حتى وفاة سقراط عام 399 ق.م، وتبدأ الثانية من عام 399 ق.م وتمتد حتى عام 387ق.م، وهو العام الذي أسس فيه أفلاطون الأكاديمية، أما الثالثة فتبدأ من عام 387 ق.م حتى وفاته في عام 348، 347 ق.م.

مرحلة النشأة والتلمذة:

إن الأسرة الأرستقراطية الثرية التي ولد فيها أفلاطون قد أتاحت له بلا شك أن يعيش طفولة سعيدة تمتع فيها بكل الرخاء والتربية العالية التي كان يتمتع

بها كل أبناء الأرستقراطيين آنئذٍ. وبفضل ذلك برع أفلاطون في جميع نواحي الحياة تقريبًا منذ صباه.

وطبقًا لرواية ديوجين لايرتوس صاحب كتاب "حياة الفلاسفة" فقد تعلم أفلاطون البلاغة والموسيقى والرياضيات والشعر ونبغ فيها جميعًا. وقد افتتنت النساء جميعًا وكذلك الرجال بجمال طلته وبقوة جسده. وقد تعلم كذلك فنون الفروسية وحارب في ثلاث معارك نال خلالها جائزة الشجاعة. كما كتب في صباه الكثير من الأشعار الفكاهية والغزلية، وألَّف مأساة رباعية تمثلت في أربع مسرحيات، ثلاث منها مآسٍ، والرابعة هجائية، وكانت تمثل مجتمعة في عيد الإله ديونيسوس في أثينا.

وقد تركت الحياة العلمية والسياسية الزاخرة في أثينا وبلاد اليونان آنذاك أثرها على الصبي الشاب أفلاطون؛ فقد ولد في عصر اضطراب فكري وسياسي كبير؛ فعلى الصعيد الفكري ولد وقد كثرت المذاهب الفكرية اليونانية واضطرب شأنها بين مؤلهين وملحدين؛ بين شكاك ودوجماطيقيين، بين باحثين في الطبيعة مكتفين بالنظر في عناصرها الأربعة ومكوناتها، وبين باحثين في الإنسان وقضاياه! ولا شك أن أكثر ما أثر في طفولة أفلاطون وصباه هو المذاهب الدينية المليئة بالأسرار والسحر الذي ربما وصله عن "طريق الأمومة العذبة، والمذبح الفخم، والصلوات التي تعقب العبادة المنزلية كل يوم". فقد ظل الفتى إلى أن بلغ الثالثة والعشرين يتحدث عن دروس النسك العائلية هذه، وعن الروح الشاعرية التي ظلت معه بعد ذلك إلى آخر حياته. لقد كان في هذه الفترة شديد التأثر بأفراد عائلته وخاصة بأفكار قريبه وصديقه كريتياس الذي كان سياسيًّا وشاعرًا في ذات الوقت.

وعلى الصعيد السياسي، ولد أفلاطون في العصر الذي نشب فيه الصراع بين أثينا وبين إسبرطة وشمل معهما جميع مقاطعات اليونان تقريبًا؛ فلقد لَذَّ لإسبرطة أن تنصب نفسها بطلة في ذلك الوقت للدفاع عن حرية المدن اليونانية الصغيرة ضد ما أسمته بالاحتلال الأثيني، أي ضد الهيمنة الأثينية أو ما كان يُعرف لدى المؤرخين بالإمبراطورية الأثينية.

ولكن الحقيقة أن الإسبرطيين لم يفعلوا ذلك دفاعًا عن الحرية، بل كان نتيجة الحقد على أثينا. وقد تسممت من جراء هذا الصراع الحربي المستمر بين أثينا وإسبرطة ومعهما مختلف المدن اليونانية. وقد عاش أفلاطون سنوات عمره المبكرة وحتى بلغ حوالي الخامسة والثلاثين وسط كل هذه الأحداث المضطربة الرهيبة.

وحدث في تلك الأثناء أن تعرف أفلاطون على سقراط، فوجد فيه طوق النجاة المطلوب، خاصة وأن صديقة وقريبه كريتياس قد رحل في عام 407 ق.م إلى منفاه في تساليا إثر مشاركته الفعالة في الأحداث السياسية السابقة، كما سقط صديقه القبيادس وعُزل بواسطة الشعب!

لقد ارتبط أفلاطون بسقراط وهو يبلغ العشرين من عمره. ولم يأتِ هذا الارتباط صدفة أو من فراغ، بل لقد كان أقرباء أفلاطون كريتياس وخارميدس من أصحاب سقراط ومن تلاميذه، وكثيرًا ما استمع أفلاطون لمحاورات لسقراط يرويانها عنه.

كما أن هذا الارتباط الأفلاطوني بسقراط لم يكن أول صلة لأفلاطون بمعلمي الفلسفة، فلقد تعرف من قبل على السوفسطائيين كهاوٍ والتقط من هذا فكرة بارعة، ومن ذاك نموذجًا لجملة براقة أو استدلالًا جيدًا. ولما تولد

لديه الشعور بحب الفلسفة وأحس بالحاجة إلى الاشتراك في معمعة الفلسفة، اختارت له أسـرته أسـتاذًا هو أقراطيلوس الأثيني الذي كان تلميذًا لهراقليطس وسـار بمذهبه إلى أقصى ما كان يمكن أن يصل إليه، إذ كان لا يكتفي بأن يردد عبارات هيراقليطس المشهورة: "كل شيء في سيلان دائم ولا شيء يثبت على حالـه"، و"لا يمكـن أن تنزل نهرًا واحـدًا مرتين"؛ بل كان يقـول: "لا يمكن أن ينزل الإنسان إلى النهر ولا مرة واحدة، لا لأن شيئًا ما لا يبقى على حاله، بل ما دام كل شـيء يتلاشى بمجرد ظهوره، فإن شيئًا ما لا يبقى مدة كافية لأن تدركه أو أن تعرفـه عقولنـا، ولا يمكننـا من هذه البُرهات أو اللحظـات التي تتتابع أن نثبت شيئًا أو أن نقول شيئًا، ولا يمكن إلا أن نؤمن مشيرين برفع الإصبع". وقد تركت فلسفة أقراطيلوس الحية وبراعتها النفاذة أثرًا راسخًا في نفس أفلاطون، ووجـد فيها أقوى صورة من صور هذا الشـك العقلي الذي تضافر على بثه فيه دروس السوفسـطائيين، ومحادثـات قريبـه كريتيـاس بـل والهـواء الـذي كان يستنشقه في ذلك الوقت.

ولمـا كان ذلـك كذلـك، فقد رغب الشـاب أفلاطـون حينما بلغ العشـرين مـن عمـره كتعبير عن رغبتـه في الحياة وعـن إيمانه بوجـوده أو بقوته الجدلية والعقليـة، رغب في أن يعود إلى يقين الوجـود والمعرفة وأن يندمج في الحياة السياسية لبلاده رغم ما فيها من مآسٍ، واستشعر من نضوجه العقلي الذي كان يتشكل أنه يمكن أن يصاحب سقراط كما فعل ذلك نجوم أثينا في ذلك الوقت، خاصـة القبيـادس وكريتيـاس وخارميدس، وأن يطلـب منه أن يُعده للسياسـة كمـا أعد هـؤلاء، خاصة وأن سـقراط كان آنـذاك يبلغ من العمـر حوالي ثلاثة وستين عامًا، وقد حنكته الخبرة الطويلة بالحكمة المثلى التي يمكن أن تضبط طموح هذا الشاب وتوجهه التوجيه السليم الذي يتناسب مع عراقة أصله ونُبل

أسرته، وهما ما يؤهلانه بشكل تلقائي لأن يكون أحد حكام أثينا في المستقبل القريب.

وقد تحقق لأفلاطون هذا التوجيه السقراطي فعلًا، لكن ليس على النحو الذي أراده أفلاطون، وإنما على النحو الذي كان سقراط مؤمنًا به وداعيًا إليه.

وقد عبر دييس عن هذه المفارقة بقوله إنه في الوقت "الذي أخذ شباب أفلاطون الفياض وتقاليده العائلية ودوره في الأسرة وتكوينه الخارجي، أخذ هذا جميعًا يناديه: العمل.. العمل! جاء سقراط الساخر الذي لا يعرف شيئًا والذي أرغم الآخرين على الاعتراف بجهلهم والذي تظاهر بأن ليس لديه ما يلقنه إياهم، ليلقن سقراط قاعدة واحدة لم تتغير على الدوام هي: "المعرفة أولا".

لقد كان هذا هو الدرس الأول والأخير الذي لقنه سقراط لأفلاطون فغير حياته رأسًا على عقب، وجعله يعيد التفكير في كل ما تعلم قبل ذلك، وفي كل طموحاته التي كان يتصور أنه محققها من قبل أن يتصل بسقراط؛ فبمجرد أن تلقى أفلاطون الدرس الأول من سقراط حتى أحرق قصائده وكل ما كتبه من قبل، ونسي يوريبيدس الذي كان يتمنى في صباه أن يحذو حذوه، ونسي الألعاب الرياضية والتمرينات العسكرية، كما نسي اللهو والنساء، وتبع أستاذه المعلم الشيخ الذي بدا وكأنه قد سحره أو نومه تنويمًا مغناطيسيًّا على حد تعبير ديورانت.

وقد رفض آنذاك العروض التي قُدمت إليه لينضم إلى المجموعة الأرستقراطية التي استولت على الحكم عام 40 ق.م وسُمي حكمها بحكم "الطغاة الثلاثون" وكان من بينهم من أقربائه كريتياس وخارميدس.

وقد جاء رفضه هذا ليؤكد أنه قد اقتنع بالفعل برأي سقراط وفضَّل أن يبدأ بالمعرفة أولًا. وعلى أي حال فلم ينتظر أفلاطون طويلًا حتى جاءه برهان آخر على صحة ذلك الرفض وتجنب التسرع في المشاركة في الحكم؛ فقد حدث أن حاول هؤلاء الحكام الطغاة حث سقراط على القيام بفعل إجرامي وهو أن يتجه مع بعض المواطنين ليعتقلوا مواطنًا يُدعى ليون السلامي حتى يقتلوه. لكن سقراط رفض هذا الأمر رغم خطورة النتائج التي كان يمكن أن تترتب عليه، لولا أن هؤلاء الحكام وتلك الحكومة قد سقطت بعد فترة قصيرة.

لقد أيقن أفلاطون عقب تلك الحادثة أنه ينبغي التريث في المشاركة الفعلية في الحكم حتى وإن كان الحكام من أقربائه!! وازداد يقينه بعدم جدوى تلك المشاركة في ظل وجود الحكومة الديمقراطية بعد ذلك، فقد أضافت الحكومة الديمقراطية على خيبة أمله في الحكومة الأرستقراطية، خيبة أمل جديدة حينما بدأت بعد فترة قصيرة من توليها الحكم في متابعة سقراط ومحاكمته وإعدامه عام 399ق.م.

والحق أننا لا نستطيع أن نفهم مدى خيبة أمل أفلاطون في حكام مدينته وعدم مشاركته في سياسة المدينة رغم تحمسه الشديد لذلك في البداية، إلا إذا تعرفنا على بعض فظائع هؤلاء الحكام! فمنذ أن بلغ أفلاطون حوالي الخامسة عشر من عمره وجد أن حكومة الأربعمائة مستشار الذين حكموا أثينا حكموها بعد أن استولوا على الحكم بالقوة؛ حيث اجتمعوا متأبطين الخناجر ومحاطين بمائة وعشرين من حراسهم الفتيان وذهبوا لإخلاء المجلس القديم الذي غادر أفراده المكان دون أن ينبسوا بكلمة؛ فشاهد أفلاطون كيف سُلب الشعب الأثيني حريته التي ظل زمنًا طويلًا يتمتع بها.

وبعد سلسلة من الانتقام استقر الحكم لهؤلاء فترة من الوقت لمع فيها القبيادس وقريبه كريتياس، ولكن الشعب عزل القبيادس إثر خسارته معركة حربية وهرب كريتياس. ولم يمضِ وقت طويل حتى استولى "الطغاة الثلاثون" وكان من زعمائهم كريتياس هذا، وهو قريب أفلاطون كما أشرنا من قبل، وبدأوا بعد فترة هدوء في رفع شعار "تطهير المدينة"، وحدد كريتياس قائمة بحوالي ثلاثة آلاف مواطن أثيني، ونجح في إصدار قانون يجعل لحكومة "الطغاة الثلاثين" سلطة إعدام كل مَن لا يوجد اسمه في قائمة الثلاثة آلاف دون محاكمة، واستصدر بعد ذلك قانونًا آخر يجرد كل مَن سعى ضد حكومة الأربعمائة من حقوقه السياسية. ومن جراء ذلك بدأت تكثر حوادث القتل ونزع الملكيات حتى بلغ عدد مَن قُتلوا في عدة شهور حوالي خمسمائة شخص، ونفي عدد آخر لا حصر له. ولم يكن ممكنًا أن تستمر هذه الحكومة في طغيانها، فقد تجمع المنفيون في كورنثوس وميجارا وطيبة وبدأوا صراعهم الحربي مع الحكومة حتى أمكنهم قتل كلٍّ من كريتياس وخارميدس في معركة مونيخيه التي جرت في مايو 403 ق.م، وعُقدت معاهدة للسلام في سبتمبر من نفس العام، وأعيدت الديمقراطية وساد الجميع عفو شامل إلا مَن اشترك في حكومة الثلاثين.

وهكذا بدأت الديمقراطية عهدها بتصفية الحسابات مع أنصار حكومة "الطغاة الثلاثين" كما كان هم تلك الحكومة الأخيرة تصفية حساباتها مع أنصار سابقتها!!

تلك إذن كانت صورة الحكم في أثينا في عصر أفلاطون، صورة اهتزت فيها القيم الديمقراطية التقليدية لأثينا، وغلَّب فيها الساسة مصالحهم الشخصية على مصلحة البلاد. وقد زادت هذه الحكومات المتصارعة الطين بلة حينما

أنهت الحكومة الديمقراطية حياة سقراط عبر محاكمة شكلية ظالمة بإعدامه بشرب السم في يوم لم يحضره أفلاطون لمرضٍ أقعده.

وربما عرفنا سبب ذلك المرض مما قصصناه فيما سبق؛ فلقد كانت خيبة أمل أفلاطون كبيرة، خاصة في قريبيه كريتياس وخارميدس الذي كان يعدهما مثله الأعلى قبل أن يلتقي بسقراط، وزادت خيبة أمله حينما رأى محاكمة أستاذه سقراط، ذلك الشيخ الجليل الذي وقف "كعبدٍ مذنب" أمام هيئة محكمة معظمها من عامة الناس، رغم أنه لم يفعل ما يؤهله لهذا الموقف المشين مطلقًا!!

ولنا أن نتصور كم من الأسى والحزن أصاب أفلاطون وهو يشاهد كل هذه الأحداث، وكم من الوقت احتاجه لكي يخرج من هذه الحالة الساخطة الكئيبة! لقد كان الأمر يحتاج عقب إعدام سقراط ترك أثينا لبعض الوقت وبدء سلسلة من الرحلات إلى أماكن وبلاد أخرى، علَّه يتمكن من تأمل هذه الأحداث عن بُعد، ويقارنها بما يشاهده في تلك البلاد التي اشتهر عنها الاستقرار السياسي والاجتماعي. ولعل السفر والمشاهدة والتأمل يعيد إليه التوازن النفسي والعقلي الذي كاد يفقده في أثينا، ويتمكن من معرفة الطريق الصحيح لعلاج مشكلات أثينا وبلاد اليونان المستعصية، وخاصة في المجال السياسي.

مرحلة التنقل والتأمل:

بدأ أفلاطون وهو في هذه الحالة من الألم والحزن الممزوج بالدهشة من كل ما حدث وما يحدث سلسلة رحلاته بعد أن عقد العزم على أن تكون رسالته الأولى في الحياة هي تخليد ذكرى أستاذه سقراط. وقد شعر أن مدة التحاقه بسقراط في أواخر حياته غير كافية في معرفة كل شيء عنه، لقد استمع إلى كل أصدقاء سقراط

المقيمين في أثينا وعلى رأسهم أقريطون صديقه العجوز الذي حضر الساعات الأخيرة من حياته، لكنه شعر أن ما حصله من هؤلاء الأصدقاء أيضًا غير كافٍ!

فبدأ سلسلة رحلاته الخارجية برحلة إلى ميجارا Megara التي كان بها إقليدس Euclid الميجاري، وهو أكبر تلاميذ سقراط سنًّا. والمعروف أن إقليدس الميجاري كان فيلسوفًا إيليًّا معنيًّا في المقام الأول بمشكلات منطقية ومنهجية. وقد أسس المدرسة الميجارية لتمزج فيما يبدو بين الفكر الإيلي والفكر السقراطي.

والحقيقة أننا لا ندري بالضبط كم من الوقت قضى أفلاطون في ميجارا ضيفًا على إقليدس.

كما تختلط علينا قصص سفرياته المختلفة في هذه الفترة؛ فالبعض يرى أنه عاد إلى أثينا بعد زياراته لميجارا مباشرة. والبعض يقولون إنه ربما سافر منها إلى مصر ويخمنون أنه كان متواجدًا في أثينا فيما بين عامي 395– 391 ق.م عندما كانت أثينا تخوض حربًا أخرى.

وعلى كل حال، فإن الثابت أنه زار كلًّا من ميجارا ومصر في هذه الفترة، سواء اتجه من ميجارا إلى مصر مباشرة، أو عاد إلى أثينا ثم اتجه منها إلى مصر بعد ذلك. وقد رجح بربيه أن زيارة أفلاطون لمصر قد تمت بعد وفاة سقراط بتسع سنوات، أي بين عامي 390 و 388 ق.م، وقد أطلق على هذه الزيارة سفرة أفلاطون الكبرى الأولى، واعتبر أنه قصد مصر نتيجة لإعجابه "بماضيها الجدير بكل تقدير ولاستقرارها السياسي الأمثل".

ويكفي أن ننظر في محاورات أفلاطون خاصة "فايدروس" و"طيماوس" و"القوانين" ليتأكد لنا مدى ما استلهمه أفلاطون من الفكر المصري القديم؛

ففي المحاورة الأخيرة على سبيل المثال نجد أنه قد اعتمد المعايير المصرية القديمة للحكم على الفنون وتقييمها وخاصة فن الموسيقى. كما نجده قد استشهد بالنظام التعليمي المصري القديم، وخاصة في طريقة تعليم الأطفال، وأشاد به أيما إشادة.

وعلى أي حال فإن زيارة أفلاطون لمصر وأخذه عن فلاسفتها وعلمائها ونظامها التعليمي لم يعُد موضع شك حتى لدى أشد المؤمنين بالمعجزة اليونانية؛ فقد كانت الرحلة إلى مصر سهلة نسبيًّا. ويُقال إن تكاليفها كانت ضئيلة جدًّا، فضلًا عن أن مصر كانت قد جذبت اليونانيين منذ زمن بعيد. وقد حدثنا أفلاطون نفسه في "طيماوس" عن زيارة صولون العظيم لها، والحوار الذي دار بينه وبين مفكريها.

أما الزيارة التالية لزيارة أفلاطون لمصر، فكانت لمدينة قورينائية kyrene حيث كانت توجد إحدى المدارس السقراطية المهمة، وقد تعرف أفلاطون هناك على عالمها الرياضي المشهور ثيودورس Theodoros الذي كان صديقًا لسقراط.

وقد أجمع المؤرخون - بناء على ما جاء بالخطاب السابع لأفلاطون - أنه قد زار بعد ذلك وفي حوالي عام 387 ق.م جنوب إيطاليا وكان آنذاك في حوالي الأربعين من عمره، وتعرف هناك على التعاليم الفيثاغورية من الفيلسوف الفيثاغوري أرخيتاس Rchytas، وكان أرخيتاس من القادة السياسيين البارزين، فكان قائدًا موفقًا وقويًّا حكم مدينة تارنتا Tarentum سبع مرات، رغم أن القانون التارنتي كان يحظر على المواطنين أن يتقلدوا هذا الشرف أكثر من مرة واحدة. ولا شك أن زيارة أفلاطون لتارنتا في جنوب

إيطاليا قد أفادته كثيرًا، حيث اتفقت مقابلته لهذا الحاكم الفيلسوف مع تمنياته الحقة في تلك المرحلة، التي ربما كان قد بدأ يفكر فيها فيما طرحه من أفكار سياسة مثالية حول "الحاكم الفيلسوف" في محاورة "الجمهورية".

ومن تارنتا اتجه أفلاطون إلى صقلية Sicily وذلك بهدف مشاهدة بركان آتنا. وقد تلقى دعوة من ديونيسوس Dionysius طاغية سيراقوصة Syracuse لزيارة سيراقوصة.

وقد لبَّى أفلاطون الدعوة وأصبح هناك صديقًا لديون Dion ابن أخت ديونيسوس وصهره، الذي كان ما زال في العشرين من عمره. وقد أصاب أفلاطون الاشمئزاز من مظاهر الإسراف في الحياة هناك، وضاق بما كانت تقوده إليه هذه الحياة الفخمة.

وربما بدأ أفلاطون يناقش كلًّا من ديونيسوس وديون في ذلك؛ لأن بقية القصة تقول إن صراحة أفلاطون وحريته في الكلام قد ضايقت الطاغية فسلمه إلى سفير إسبرطي، وقد باعه هذا السفير وكان يُدعى بوليس polis بيع الرقيق في أجينيا Aigina وبالطبع فقد تعرضت حياته آنذاك لخطر جسيم لولا أن أنقذه أحد القورينائيين ويُدعى أنيكريس Annikeris.

وقد كانت هذه الزيارة لسيراقوصة، بالإضافة إلى الزيارة التي قام بها من قبل إلى تارنتا، شديدتي التأثير على فكر أفلاطون، حيث ساعدتاه على بلورة الأفكار التي دارت في ذهنه منذ ما شاهده في صباه من أحوال أثينا والتقلبات والاضطرابات السياسية فيها، تلك الأفكار التي جاء تعبيره عنها بوضوح في "الجمهورية" حينما قال إنه "لن يسود السلام في المدن إلا إذا أمسك الفلاسفة بزمام السلطة، أو أن يتحول مَن بيدهم السلطة إلى الفلسفة الحقيقية".

لقد بدأت الصورة تكتمل أمام أفلاطون بعد تلك الزيارات والرحلات التي قام بها سواء لبلاد الشرق أو لبلاد اليونان، وتلك المقارنات التي ربما دارت في ذهنه بين الاستقرار الذي كان يتمتع به مواطنو بلاد الشرق، وبين الاضطرابات السياسية التي كانت تعيشها بلاد اليونان.

لقد أدرك أن المشاركة السياسية في ظل هذه الأوضاع المضطربة التي تعاني منها أثينا وبلاد اليونان أصبحت أمرًا صعبًا. ومن ثم فقد أدرك أن رسالته الحقيقية هي تربية الشباب الأثيني واليوناني تربية سياسية جوهرها التعرف نظريًّا على "مثال الحكم" و"مثال الدول"، لعل هذه التربية السياسية تكون هي حافزهم إلى التغيير المنشود على صعيد الواقع السياسي.

وليس أدل على صحة ذلك من أن أفلاطون قد بدأ فور عودته إلى أثينا بعد تلك الزيارات والرحلات الخارجية. بدأ في تأسيس مدرسته الشهيرة "الأكاديمية" لتكون مركز الإشعاع الرئيسي في أثينا، ولتكون قبلة يقصدها كل مَن أراد أن يتربى هذه التربية الفلسفية - السياسية راقية المستوى.

مرحلة الأستاذية وتأسيس الأكاديمية:

لقد عاد أفلاطون إلى أثينا حوالي عام 387 ق.م أو 386 ق.م ولم يغادرها بعد ذلك إلا ليقوم بزيارتين أخريين لسيراقوصة، الأولى بين عامي 367 - 366 ق.م، ولم تستمر الزيارتان طويلًا حيث واجه أفلاطون صعوبات شديدة فيهما. ويبدو من ذلك أنه قد غلب على أفلاطون في هذه المرحلة الرغبة في الاستقرار في مدينته أثينا ليواصل أداء رسالته التعليمية التي نذر نفسه لها. حيث اشترى حديقة بضاحية من ضواحي المدينة وبنى عليها منزلًا وأسس فيها مدرسته الفلسفية التي سُميت باسم المكان الذي كان يُنسب إلى البطل أكاديموس، فعُرفت المدرسة باسم "الأكاديمية".

وبسبب هذا الحدث الطارئ، أعني بفضل استخدام أفلاطون لأرض أكاديموس وبناء مدرسته عليها، أُدخلت كلمة الأكاديمية إلى كل لغات العالم تقريبًا، وأصبحت ذات دلالة واضحة على سمو التعليم ورفعة مكانة العلم والمتعلمين الذين يدرسون بها.

لقد أسس أفلاطون المدرسة فيما يبدو متأثرًا بمدرسة إقليدس في ميجارا، وبالمجمع الأخوي الفيثاغوري الذي زاره في جنوب إيطاليا، ولم يكن تأسيس مدرسة للتعليم على هذا النحو أمرًا جديدًا بالطبع؛ فلقد وجدت العديد من المدارس قبلها بقرون عديدة، ليس في بلاد اليونان وحدها كما تعرفنا على كثير منها فيما سبق، بل أيضًا في بلاد الشرق، خاصة في مصر وبابل.

ولعل السؤال الذي يراودنا الآن هو: ماذا عن هذه المدرسة "الأكاديمية"؟ وما هي طبيعة الدراسة فيها؟ وبماذا تميزت عن غيرها من المدارس سواء السابقة عليها أو المعاصرة لها؟!

بوسعنا أن نتصور أن مبنى الأكاديمية كان في عهد أفلاطون مؤسسها عبارة عن عدة مبانٍ تشتمل على معبد أو متحف لربات الشعر أو الوحي الفني. وربما وجدت به قاعات مخصصة للمعلمين والتلاميذ، وردهات للاجتماعات وإلقاء المحاضرات، وقاعات لتناول الطعام. ومن الممكن كذلك أن نتصور في ضوء ما نعرفه عن جو أثينا أن كثيرًا من الدروس كان يُلقى في الحديقة أو في رواق يتيسر فيه اتقاء حرارة الشمس مع الاستمتاع بالهواء الطلق.

أما عن الطلاب، فقد اجتذبت الأكاديمية أعدادًا كبيرة من الطلاب من مختلف أنحاء بلاد اليونان. ومما يلاحظه بيرنت بحق في هذا الصدد، أن الأكاديمية كانت مما يميز بالفعل القرن الرابع قبل الميلاد عن القرن الخامس

السـابق عليه، نظـرًا لأن أثينا بحلول القـرن الرابع قد أصبحـت أثينا من خلال أكاديميـة أفلاطـون، ومدرسـة إيزوقـراط (وكانـت متخصصة فـي الخطابة)، ومدرسـة اليونـان. لقـد كان أبناء أثينـا في القـرن الخامس يتلقـون العلم على المُعلمين الأغراب الذين يزورونها من وقتٍ لآخر، وأصبحت في القرن الرابع بفضل الأكاديمية يأتيها طلاب العلم من كل حدبٍ وصوب.

فلقـد كان أفلاطـون يقبل الطلاب في مدرسـته بدون قيد أو شـرط وبدون أجر، وإن كان الشرط الوحيد الذي افترضه أفلاطون في طلابه الذين يتقدمون للالتحـاق بالمدرسـة هـو أن يكونـوا علـى درجـة كافية مـن المعرفـة بالعلوم الرياضيـة؛ وقـد روى أحـد النحـاة البيزنطييـن أن أفلاطـون كتـب علـى باب الأكاديمية: "لا يدخل هذه الدار جاهل بالهندسة".

وربما يساعدنا ذلك على إدراك طبيعة النظام التعليمي والمنهج الذي اتبعه أفلاطون في المدرسـة؛ فقد كانت فيما يبدو أشـبه بجامعات اليوم، وإن كانت تقبـل الطـلاب من مختلـف الأعمـار. وربما كان الفـرق بينها وبيـن جامعات اليـوم أنها لم تكن تمنح شـهادات أو درجات علمية تعطـي الحق للطلاب في أن يلتحقـوا بوظيفـة معينة! إذ لم يكن هـؤلاء الطلاب يجتـازون امتحانات أو اختبارات معينة، كما لم يكونوا يتلقون العلم لأي هدف آخر سوى التعلم؛ فقد كانـوا على حد تعبير سـارتون يتصفون بالنزاهة التي يمكـن أن تتوافر للعلماء، وكان مثلهـم الأعلى هو ذلك القول الفيثاغوري القديـم: "إن التماس المعرفة هو أعظم ألوان التطهير".

لقـد قصـد أفلاطون من تأسيسـه للأكاديمية أن يربي جيلًا مـن أبناء اليونان على حب العلم للعلم، وحب الخير للخير، وأن يربي في هؤلاء حب الفلسـفة والتحلي بالفضائل العليا.

ولذلك فقد ركز فيما يبدو على تعليمهم أصول المعرفة والتربية والأخلاق والسياسة. أما المنهج الذي اتبعه في التعليم، فقد كان منهج الحوار السقراطي؛ لأنه فيما يرى المؤرخون كان منهجًا شائع الاستعمال في ذلك الوقت، وخاصة في بدء عهد الأكاديمية؛ إن أسلوب المحاضرات كان في ذلك الوقت أقل شيوعًا من أسلوب المناقشة والحوار الذي كان شائعًا بين الأثينيين. لقد كان كل شيء - فيما يقول سارتون - يُجرى في الأكاديمية بطريقة عفوية ومن غير تكلف، وعلى النحو الذي تهدي إليه الخبرة والتجربة. لقد كانت مواطن الإغراء والجاذبية في شخصية أفلاطون نفسه، إذ أقبل عليه الطلاب من أقاصي الأطراف وأدانيها كما كانوا يقبلون من قبله على سقراط وعلى غيره من المعلمين الذين ذاع صيتهم بين الناس. ولكن تلاميذ أفلاطون وفدوا ولأول مرة على مكان محدد.

وبوسعنا أن نتصور أن هذا المنهج السقراطي القائم على الحوار الذي يستهدف الوصول إلى الحقيقة كان هو بالفعل المنهج الذي اتبعه أفلاطون مع تلاميذه في الأكاديمية، ليس لأنه كان فقط المنهج الشائع آنذاك، ولكن لأن أفلاطون كان مقتنعًا بأهمية الحوار العقلي الذي يستهدف إبراز دور التلميذ في اكتشاف الحقيقة بنفسه، ويمكننا أن نستنتج مدى اقتناع أفلاطون الشخصي بهذا المنهج الحواري في التعليم من أنه قد اختاره كأسلوب للكتابة الفلسفية أيضًا؛ فقد كتب كما علم مستخدمًا أسلوب الحوار.

ويجدر بنا هنا أن نلاحظ مدى عظمة هذا المنهج الأفلاطوني في التعليم والكتابة؛ فهو المنهج الذي لا يزال علماء التربية وخبراء التعليم يسعون إلى تطبيقه في أكثر طرق التدريس حداثة في أوائل القرن الواحد والعشرين. فهو المنهج الأمثل لتنمية القدرات الإبداعية لدى المتعلمين، وهو المنهج الذي

يمكن بمقتضاه اكتشاف الموهوبين والنابغين القادرين على الإبداع المستقل.

وعلـى أية حال، فقـد قضى أفلاطون بقية عمـره في أكاديميته أسـتاذًا يقود تلاميـذه إلـى اكتشـاف الحقيقـة بأنفسـهم ودون أن يفرضها عليهم. ولا شـك أن ذلـك هو ما مكَّنه من اكتشـاف نبوغ الكثيرين من تلاميذه الأفذاذ كأرسـطو وأسبوسيبوس وكسينوقراط وغيرهم.

وقـد مـات أفلاطـون في أثينـا حوالـي عـام 348 أو 347 ق.م، تـاركًا وراءه أكاديميته، تلك المدرسـة الفلسفية التي ظلت تخرج التلاميذ وتصنع رجالات المجتمع اليوناني حتي أُغلقت المدارس الفلسـفية جميعًا بأمر من الإمبراطور جستنيان وهي تكاد تحتفل بعيدها السادس عشر بعد التسعمائة.

لقـد مات أفلاطـون إذن واسـتمرت أكاديميتـه تفعل فعلها وتؤثـر في بلاد اليونان لأكثر من تسـعة قرون، فضلًا عن امتداد تأثيرها وتأثير فلسـفة مؤسسها وأتباعه في تاريخ الفكر الإنساني حتى اليوم.

ثانيًا: مؤلفات أفلاطون

لقد ترك لنا أفلاطون، ولأول مرة في تاريخ الفلسفة، مجموعة كبيرة من المؤلفات. وقد وصلتنا هذه المؤلفات جميعًا وهذا أمر يُحسد عليه أفلاطون من كل الفلاسفة القدامى بما فيهم تلميذه أرسطو. إن من المشكلات التي يدور حولها البحث في كتابات أفلاطون مشكلة: أي المحاورات التي وصلتنا صحيحة النسبة إليه وأيها محاورات منحولة ولم يكن هو صاحبها؟!

وتدور معظم تساؤلات قراء مؤلفات أفلاطون على وجه الخصوص حول أسئلة ثلاثة هي:

(1) لماذا اتبع أفلاطون طريقة المحاورة في كتاباته الفلسفية؟

(2) وكيف يمكن تصنيف هذه المحاورات وترتيبها بحيث نتمكن من معرفة كيف تطور فكره من ناحية ونتمكن من تمييز ما كتبه من محاورات تخليدًا لذكرى أستاذه سقراط عمَّا كتبه ليُعبر عن فلسفته هو من ناحية أخرى؟

(3) فضلًا عن التساؤل السابق الإشارة إليه، وهو كيف نتعرف على ما كتبه هو وصحيح النسبة إليه، وما كتبه غيره ونُسب خطأً إليه؟!

أما بالنسبة للسؤال الأول الخاص بالأسباب التي دعت أفلاطون إلى اتباع طريقة الحوار في الكتابة الفلسفية، فبوسعنا أن نؤكد أنه قد ابتدع هذه الطريقة في الكتابة الفلسفية لأول مرة، ويرجع ذلك لأسباب عديدة منها:

(1) أنـه أراد فـي البداية أن يخلد ذكرى أسـتاذه سـقراط بطريقـة حية، فبدأ بتصويره وهو يقوم بمهمته التي اختارها لنفسـه، وهي مناقشـة المدعين للعلم والمعرفة، وقد كان اتباع أسـلوب الحوار هو الطريقة الطبيعية للتعبير عن تلك الحركة السقراطية التي كانت تعتمد على المحادثة في بحثها عن المعرفة.

(2) أن هذه الطريقة في الكتابة الحوارية التي تصور الأشـخاص الحقيقيين يتجادلـون فـي موضـوع مـا وكل منهم يعـرض لرأيـه الخاص ويدافـع عنه قد أعجبت أفلاطون في مرحلة لاحقة واقتنع بأنها هي الطريقة المُثلى للكتابة في الفلسـفة، حيث إنها تتسـق مع رأيه القائل بأن الفلسفة ما هي إلا الحوار الدائم الـذي يسـتهدف الوصول إلـى الحقيقـة. ومن ثم فقـد أراد أن يرسـخ مفهومه للفلسفة من خلال هذه الطريقة الحوارية في الكتابة.

(3) أن أفلاطون قد وجد في هذه الطريقة في الكتابة، الطريقة الوحيدة التي قـد تدفع أذهـان تلاميذه إلى التفكيـر العميق فيما يقرأون، كمـا كانت تدفعهم نفس الطريقة التي اسـتخدمها في تدريسـه بالأكاديمية إلى التفكير العميق فيما يسمعون.

وإذا وجـد التلميـذ أن هـذه هي طريقة الأسـتاذ سـواء في التدريـس أو في الكتابـة، فإنه بلا شـك يصبـح مضطرًا إلى التحـاور مع ما يقرأ ومع ما يسـمع. وهـذا هـو الطريـق الأمثل لكـي يتمكن من الوصـول إلى الحقيقة بنفسـه ومن وجهة نظره التي ربما قد تختلف عن كل ما قرأ.

إن طريقة الحـوار التي كتب بها أفلاطون في اعتقادي هي الطريقة الوحيدة التـي قـد يتعلم منهـا القارئ العـادي كيفية التفكيـر العقلي في أي مشـكلة من المشـكلات، أي يتعلـم كيفية بلورة المشـكلة عبر تسـاؤلات محـددة، وكيفية

الوصول إلى رأي أو آراء متعددة لحل هذه المشكلة. إنه يتعلم ببساطة: كيفية التفلسف! وهذا بالضبط ما كان يهدف إليه أفلاطون حينما استقر رأيه على اتباع منهج الحوار في الكتابات الفلسفية.

أما بخصوص السؤال عن كيفية تصنيف المحاورات الأفلاطونية، فهو يضعنا أمام المشكلة الكبرى التي واجهها الباحثون في فلسفة أفلاطون لأنها ترتبط أيضًا بالسؤال عن كيفية الفصل بين آراء سقراط وآراء أفلاطون في هذه المحاورات جميعًا؟!

وقد تتابعت الأبحاث والدراسات حول هذا الموضوع، واستخدم الباحثون مناهج عديدة للوصول إلى حل لتلك المشكلة؛ وعلى أي حال فقد انتهى الباحثون في هذه المسألة إلى ترتيب تقريبي للمحاورات الأفلاطونية تكاد تتسق مع ما قلناه فيما سبق عن مراحل تطور حياة أفلاطون الفكرية؛ فميز بعضهم بين ثلاث مجموعات من هذه المحاورات: المحاورات المبكرة، والمحاورات المتوسطة، والمحاورات المتأخرة.

وبناء على ذلك يمكننا فيما يلي أن نقدم قائمة المحاورات الأفلاطونية صحيحة النسبة إلى أفلاطون مقسمة إلى أربع مجموعات تتسق مع المراحل الثلاث التي تطورت خلالها حياة أفلاطون الفكرية.

(أ) المجموعة الأولى: محاورات المرحلة السقراطية

وتشتمل على تلك المحاورات التي خلد فيها أفلاطون ذكرى أستاذه سقراط، سواء أحداث حياته أو مناقشاته الصاخبة مع المدعين التي تركز معظمها حول مناقشة معنى الفضائل، والمعروف أن هذه المحاورات تميزت جميعًا بنهاياتها السلبية، وهذا يتسق بالطبع مع ما عرفناه عن شخصية سقراط

وعـن إصراره على ألا يلد شـيئًا من الحكمة ومع تأكيده المسـتمر على أنه "لا يعرف شيئًا".

ويـكاد يتفـق المؤرخـون علـى أن هـذه المحـاورات التي كُتبـت في تلك المرحلة هي:

(1) محاورة الدفاع Apology: وهي تروي قصة دفاع سقراط عن نفسه أمام المحكمة الأثينية.

(2) أقريطـون Crito: وفيهـا نجد سـقراط مثـالًا للمواطـن الأثيني الصالح الـذي على الرغم من إحساسـه العميق بالظلم الذي وقـع عليه أثناء المحاكمة وبعد الحكم عليه بالإعدام، يرفض الهرب من السـجن حسـب اقتراح صديقة أقريطون وبعض تلاميذه الآخرين. وهذا الرفض يؤكد مدى صلابة سقراط في مواجهة الشـدائد ومدى تمسـكه بالمبدأ الذي حرص عليه طـوال حياته، مبدأ احترام القانون وتنفيذ أحكامه مهما كانت النتائج.

(3) أوطيفـرون Euthphron: وموضوعهـا هو تعريـف التقوى، وهي تنتهي ككل المحاورات السقراطية بدون نتيجة محددة.

(4) لاخيـس laches: وموضوعهـا تعريف الشـجاعة، وتنتهـي أيضًا بدون نتيجة محددة.

(5) أيـون Ion: وهي ضد الشـعر، وتتضمن نقدًا للشـعراء القدامى وخاصة هوميروس.

(6) بروتاجـوراس Protagoras: وموضوعهـا البحـث عـن معنـى الفضيلة وتتضمن التأكيد على أن الفضيلة هي المعرفة وهي معرفة أو علم لا يعلم.

(7) خارميدس Charmides: وموضوعها البحث عن معنى الاعتدال أو العفة وتنتهي أيضًا بدون تحديد دقيق لمعنى الاعتدال والعفة.

(8) ليزيس Lysis: وموضوعها البحث عن معنى الصداقة، وتنتهي أيضًا بدون تحديد للصداقة.

(9) الجمهورية Republic (الكتاب الأول): وموضوع هذا الكتاب الأول من الجمهورية محاولة تعريف العدالة.

(ب) المجموعة الثانية: محاورات مرحلة التنقل

وهي المحاورات التي بدأ أفلاطون فيها يكتشف طريقة لعرض آرائه الخاصة. وعلى أي حال فقد كُتبت معظم محاورات هذه المجموعة قبل تأسيس أفلاطون للأكاديمية أو على الأقل بعد تأسيسها بوقت قليل.

(10) محاورة جورجياس Gorgias: وهي تتناول السياسة العملية، وفن البيان ومدى توافر قيم العدالة والحق فيهما.

(11) مينون Meno: وموضوعها تعلم الفضيلة من وجهة نظر مثالية.

(12) أوثيدموس Euthydemus: وهي ضد المغالطات المنطقية لمتأخري السوفسطائيين.

(13) هيباس الأولى Hippias I: وهي عن الجمال.

(14) هيباس الثانية Hippias II: ويدور موضوعها حول الإجابة عن التساؤل التالي: هل من الأفضل أن تفعل الخطأ مختارًا أم مجبرًا؟!

(15) أقراطيلوس Cratylus: وتدور حول نظرية اللغة وتطرح فيها موضوعات هامة في أصل وفلسفة اللغة.

(16) منكسينوس Menexenus: ويطرح فيها أفلاطون تقريبًا برنامج الأكاديمية والغاية التي أنشئت من أجلها. ولذلك فالبعض يرى أنها كُتبت بعد تأسيس الأكاديمية.

(ج) المجموعة الثالثة: محاورات مرحلة النضج

وهي المحاورات التي نجد فيها أفلاطون يعبر بوضوح عن فكره الخاص، وإن كنا لا نزال نرى من بين هذه المحاورات ما يمت بصلة إلى تخليد ذكرى سقراط. مثلما نجده في محاورة "فيدون" التي يروي أفلاطون فيها أحداث اليوم الأخير من حياة سقراط، إلا أن ذلك لا يعني أن "فيدون" محاورة سقراطية؛ لأن أفلاطون يطرح فيها أساسًا نظريته حول طبيعة النفس وخلودها، ويقدم البراهين العقلية على ذلك. وبعض هذه البراهين يفترض نظرية المُثل، والمعروف أنها نظرية أفلاطونية خالصة.

وتتضمن هذه المجموعة المحاورات التالية:

(17) محاورة المأدبة Symposium: وموضوعها هو "الحب" والتمييز بين أنواعه وبين مدى ارتباط الحب بموضوع الجمال، ومن ثم يميز فيها بين الجمال الحقيقي وبين ظلاله الأرضية.

(18) فيدون Phaedo: وموضوعها المُثل وخلود النفس وإن كان يرد فيها، كما قلنا فيما سبق، وصف لأحداث اليوم الأخير من حياة سقراط.

(19) الجمهورية Republic (من ك2 حتى ك10): وموضوعها الأساسي هو الحديث عن عناصر الدولة المثالية، وشرح الثنائية الميتافيزيقية، أي التمييز بين العالم المعقول والعالم المحسوس.

(20) فايـدروس Phaedrus: وتناقش هذه المحاورة طبيعة الجمال والحب وكيـف يمكن التعبير عن حقيقتهما عن طريق الخطابة الفلسـفية. ويناقش فيها أفلاطـون أيضًا موضـوع النفس وطبيعتهـا وأصلها كما يواصل مناقشـة بعض الموضوعـات والآراء التـي وردت فـي "الجمهورية". ويرجح كوبلسـتون أن هـذه المحـاورة قد كُتبت في الفترة ما بين زيارة أفلاطون الأولى لسـيراقوصة، ورحلته الثانية إليها.

(د) المجموعة الرابعة: محاورات الشيخوخة

وهـي المحـاورات التي كتبهـا أفلاطون في آخر حياته ويتمثـل فيها التطور الأخير لفلسفته.

(21) محاورة بارمنيـدس Parmenides: وفيها يعرض أفلاطون للانتقادات التي يمكن أن توجه لنظرية المثل بالصورة التي طرحت عليها في المحاورات السابقة. ويحاول الدفاع فيها عن نظريته ضد هذه الانتقادات.

(22) ثياتيتـوس Theatetus: وفيها يعرض للتعريفات السـائدة حتى عصره للعلم ويرفضها جميعًا بعد مناقشتها.

(23) السوفسـطائي Sophistes: وفيها يناقش قضية "الوجود" ويرد الاعتبار لنظريتـه عن المثل ويضع الحلول للتسـاؤلات التي أثيـرت حولها في محاورة بارمنيدس.

(24) السياسي Polticus: وفيها يعود أفلاطون لمناقشة قضايا فلسفة الحكم ومعنى الدولة وضرورة وجود السياسي المتخصص العارف بفن الحكم.

(25) فيليبوس Philepus: وفيها يعود أفلاطون إلى مناقشة القضايا الأخلاقية مناقشة نظرية مجردة يربط فيها بين "مثال الخير" وإدراكه وبين السعادة.

(26) طيمـاوس Timaeus: وهـي المحـاورة الأساسـية التـي يعـرض فيها أفلاطـون فلسـفته الطبيعيـة، ويعرض فيها لنظرياته في تفسـير العالـم الطبيعي ودور الإله الصانع في ذلك.

(27) كريتيـاس Critias : وهـي محاورة غير مكتملـة، ويعرض فيها صورة إجمالية لأسطورة أطلنتيس Atlantis.

(28) القوانيـن Laws : وفيهـا يعـود أفلاطون مرة أخرى إلـى طرح القضايا السياسـية والاجتماعيـة، ويضـع فيهـا ملامح لدولـة تالية فـي الأفضلية لدولة المدينة المثالية التي كان قد رسم ملامحها في محاورة "الجمهورية".

وينبغي أن نشير هنا إلى أن تلك الطريقة الحوارية التي انتهجها أفلاطون في الكتابة الفلسـفية، رغم مميزاتها العديدة، قد تسـببت في الكثير من الصعوبات التي تواجه القارئ والدارس لفلسفة أفلاطون.

ولعل السـبب الرئيسـي في هـذه الصعوبات هـو أن أفلاطـون لم يعرض فلسـفته بطريقـة منطقيـة منظمة مثلمـا فعل تلميذه أرسـطو، بـل قدمها كيفما اتفق عبر محاوراته المختلفة وفي رسـائله وفي دروسـه الشـفهية، ولـم يشغل نفسـه بترتيـبٍ ما لتلك المحاورات حتى يمكن الاسـتناد عليـه في فهم تطور فلسفته.

وفـي اعتقادنـا أن تلك الصعوبة وغيرهـا ترجع إلى أن أفلاطـون قد غلبت عليه هواية الفلسفة وليس احترافها! ويبدو ذلك واضحًا من كثرة تطويره لآرائه وتعديلـه لبعضها دون الاهتمام في كثير من الأحيـان بمدى الإحكام المنطقي بين جوانب مذهبه!!

إن أفلاطون رغم أنه هو الذي ألهب حماسة أرسطو المنطقية وألهمه الكثير من تلك المبادئ التي ساعدته في تأسيس المنطق كعلم دقيق؛ أقول رغم ذلك ظل عقله يرفض التقولب داخل أطر منطقية ثابتة!

إن مَن ينظر إلى تعريف أفلاطون للفيلسوف ورسالته يدرك مدى حرصه كفيلسوف على التحرر من أي قيود تقيده حتى ولو أدى ذلك إلى أن يتناقض أحيانًا مع نفسه.

فالفيلسوف كما عرفه في "فيدون" وفي "ثياتيتوس" هو مَن يستطيع تطهير نفسه من دنس الجسم وشهواته، وهو مَن لا يخشى الموت، وهو القادر في حياته على أن يفصل نفسه عن جسده، أي القادر على أن يعيش "الموت" سعيدًا بذلك إلى أقصى حد!!

أما الفيلسوف كما صوره في "الجمهورية" فهو ذلك الحاكم الأمثل، وهو أصلح الناس لحكم المدينة الفاضلة وهو القادر على الاهتمام بشئون الناس الاجتماعية والاقتصادية.. إلخ.

وتتأرجح رؤية أفلاطون لمهمة الفيلسوف في مختلف محاوراته بين هاتين الصورتين المتناقضتين ولو ظاهريًّا!! فإلى أي صورة يميل أفلاطون؟

إنه يؤمن بالصورتين معًا؛ فالفيلسوف هو الساعي إلى الهرب من هذه الحياة المادية، الرافض لكل ما بها من شهوات حسية، وهو في نفس الوقت الذي يمكنه المشاركة في سياسة مدينته والقادر على إصلاح أحوالها بما يمتلكه مع معرفة نظرية بمعنى الحكم وبمعنى العدالة وبما يتحلى به من فضائل مثالية تمثل القدوة المثلى لكل أبناء المدينة!

ثالثًا: نظرية الوجود عند أفلاطون

تشكل ما تُسمى بنظرية الوجود أو نظرية "المُثل" عند أفلاطون بلا شك عصب الفلسفة الأفلاطونية برمتها؛ إذ لا يمكن فهم أي جانب من جوانب الفلسفة الأفلاطونية الأخرى إلا من خلالها.

إن اللفظة التي استخدمها أفلاطون للتعبير عن "المثال" هي Idea أو eidos وهي تعني في اللغة اليونانية "هيئة" أو "شكل". وغالبًا ما استُخدمت اللفظة عنده بهذا المعنى.

وهذان اللفظان السابقان اشتقا من الفعل Idein بمعنى ينظر أو يرى، وإذا كان ذلك كذلك فأصل المعنى حسي نشأ من رؤية أشكال الأجسام، وإن كان المعنى قد تطور بعد ذلك وأصبح يطلق عند أفلاطون على المعنى الكلي المعقول ولكي يبعد عنه مظنة الشكل الحسي المرئي كان غالبًا ما يضيف إلى "المُثل" هذه الصفة المعقول أو اللا جسماني.

فالمثال إذن عند أفلاطون هو المعنى الكلي المعقول المفارق لظلاله (أي الجزئيات أو الأفراد) الذين يمثلونه في عالم الأشياء الحسية.

إن التمييز الأفلاطوني الحاسم بين عالم "المُثل" وعالم الأشياء الحسية قد بدا واضحًا في محاورات النضج خاصة منذ محاورة "مينون" و"فيدون" وتدعم هذا التمييز تمامًا في محاورتي "الجمهورية" و"فايدروس". ولا شك

أن النظرية تطورت عبر المحاورات المختلفة، لكن ماذا يعني المثال؟ وما هي خصائصه عند أفلاطون؟!

يمكننا توضيح ذلك عبر النقاط التالية:

1- إن "المثال" هو الجوهر الثابت للشـيء، أما الصفات الأخرى له؛ فإنما تسـتمد حقيقتهـا من هـذا الجوهـر. وجوهر "المثـال" عند فيلسـوفنا هو ذلك الوجود الكلي في ذاته وحقيقته لا تنبع من أي شيء عداه، فهو مصدر حقيقته، وهـو علـة ذاتـه ويتحدد بذاته، فهو أسـاس وعلة غيـره. لكنه هو نفسـه ليس له أساس سواه.

2- إن "المُثل" كلية؛ فـ"المثال" ليس أي شيء جزئي؛ فمثال الحصان ليس هذا الحصان أو ذاك، بل هو المفهوم الكلي العام لكل الأحصنة. وهكذا الأمر لأي مثال آخر.

3- إن "المُثل" أفكار، ولكنها الأفكار التي تمثل حقيقة الأشياء، والواقع أنه لا يوجد شيء اسمه الحصان بصفة عامة، فلو كان هذا لكنا قادرين على أن نجده في موضع ما، ومن ثم سـيكون شـيئًا جزئيًا بدون أن يكـون كليًا. ولكننا بقولنا إن "المُثـل" أفكار يوجد خطآن يجب تجنبهما بعناية بالنسـبة لنظرية أفلاطون؛ أولهمـا أن نفترض أنها أفكار إنسـان ما، والخطأ الثاني هـو افتراض أنها أفكار فـي عقل الإله، وهذان الخطآن يرجعان إلى أننا نجد صعوبة في تصور الأفكار بـدون مفكـر. لكن الحقيقة التـي يؤكدها صاحـب النظرية أن "المُثل" ليسـت ذاتيـة، أي ليسـت مُثلًا في عقل جزئـي وموجود، بل هي مثـل موضوعية ذات "وجود" موضوعي مستقل عن الذات، أي ذات، إنها أفكار حقيقتها من ذاتها وباستقلال عن أي عقل.

4- إن كل "مثال" وحدة قائمة بذاتها، فهو الوحدة وسط التعدد؛ فمثال الإنسان واحد بالرغم من أن الأفراد كثيرون. ولا يمكن عند أفلاطون أن يوجد إلا مثال واحد لكل فئة من الأشياء، سواء الأشياء الحسية أو المعنوية.

5- إن "المُثل" ثابتة وغير فانية، فجوهر أي شيء يظل ثابتًا، فالتعريف، الذي هو التعبير بالكلمات عن طبيعة "المثال"؛ هو شيء ثابت دائم على نحو مطلق، وبالتالي فإن "المثال" لا يمكن أن يتغير؛ فالأشياء الجميلة العديدة توجد وتفنى، ولكن الجمال الواحد لا يبدأ ولا ينتهي. إنه خالد لا يتغير ولا يفنى. إن تعريف الإنسان وجوهره سيظل هو هو حتى لو انتهى كل البشر، فمثال الإنسان خالد ويظل لا يتأثر بميلاد الأفراد وشيخوختهم، وانحدارهم وموتهم.

6- "المُثل" ماهيات الأشياء جميعًا، فالتعريف يعطينا ما هو جوهري في الشيء، فلو عرفنا الإنسان مثلًا بأنه "حيوان عاقل"؛ فهذا يعني أن العقل هو ماهية الإنسان، ومن ثم فإن كون هذا الإنسان له أنف متجه إلى أعلى، أو أن له شعرًا أحمر، فهذه صفات عرضية ليست جوهرية بالنسبة للإنسان، فنحن لا ندرجها في تعريف الإنسان.

7- كل "مثال" هو في نوعه كمال مطلق، وكماله هو عين حقيقته، فالإنسان الكامل هو الأصل الكلي الواحد لكل الأفراد الذين يشتقون من هذا الأصل بشكل أو بآخر. وطالما أن هؤلاء الأفراد يشتقون من هذا الأصل الكامل، فهم إذن تنقصهم فكرة الكمال، ومن ثم فهم ناقصون وغير حقيقيين. إنهم بالتعبير الأفلاطوني: "مجرد ظلال لهذا الأصل الكامل الواحد".

8- إن "المُثل" مفارقة، أي توجد خارج المكان والزمان. إذ لو كانت في مكان فلا بد أن تكون في موضع محدد، وعلينا أن نكون قادرين على أن نجدها

في مكان ما. وقد يمكن للتلسكوب أو الميكروسكوب أن يكشف عنها، وهذا سيعني أنها أشياء مفردة جزئية وليست كلية على الإطلاق، وهي أيضًا خارج الزمان فهي لا تتغير، وهي خالدة وهذا لا يعني أنها هي في كل وقت، فلو كان الأمر هكذا؛ فإن ثباتها سيكون مرجعه إلى التجربة لا إلى العقل، وكان علينا أن نتطلع إليها من وقتٍ لآخر لنتبين أنها لم تتغير بالفعل، غير أن ثباتها ليس مسألة ترجع إلى التجربة، بل هي مسألة معروفة للعقل، وليس لهذا علاقة بالزمان، فهي بلا زمان.

9- إن "المُثل" عقلانية، أي يتم معرفتها عن طريق العقل، فإيجاد عنصر مشترك بين مجموعة الأفراد، الذين يمثلون نوعًا ما، إنما هو من عمل العقل، الذي يسميه ستيس هذا العقل الاستقرائي، ونحن إن وافقناه على أن "المُثل" يتم إدراكها عقلًا فإن العقل هنا هو بلا شك العقل الحدسي، فالحدس العقلي هو ما تتم به المعرفة اليقينية بحقيقة "المثال".

أسطورة "الكهف" وتوضيح نظرية "المُثل"

تقوم نظرية "المُثل" - كما أسلفنا القول - على التمييز بين العالم المعقول والعالم المحسوس، وعلى مفارقة العالم المعقول تمامًا للعالم المحسوس، بحيث تكون العلاقة بينهما كعلاقة الظل بأصل الشيء، الذي هو ظله، ولكن أسئلة كثيرة ربما يطرحها الدارس المبتدئ هنا مثل: لماذا افترض أفلاطون وجود الحقيقة في هذا العالم المفارق؟ ولماذا اعتبر أن العالم المحسوس مجرد ظل للعالم المعقول؟ وكيف نتصور هذه العلاقة بين العالمين؟!

وقد جاءت خير إجابة قدمها أفلاطون عن هذه الأسئلة وغيرها في تصويره للأمر برمته في "أسطورة الكهف"، فهي ترمز وتكشف عن جوانب عديدة للفلسفة

الأفلاطونية، وخاصة تلك التي تتعلق بنظريته عن المعرفة و"المُثل"، وهاكم في البداية نص الأسطورة، يقول أفلاطون في مطلع الكتاب السابع من "الجمهورية":

"تخيل رجالًا قبعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف تطل فتحته على النور ويليها ممر يوصل إلى الكهف. هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظافرهم. وقد قُيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم ولا رؤية أي شيء سوى ما يقع على أنظارهم إذ تعوقهم الأغلال عن التلفت حولهم برؤوسهم. ومن ورائهم تضيء نار اشتعلت عن بعد في موضع عالٍ وبين النار والسجناء طريق مرتفع، ولنتخيل على طول هذا الطريق جدارًا صغيرًا مشابهًا لتلك الحواجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحركة والتي تخفي اللاعبين وهم يعرضون ألعابهم.

ولنتصور الآن على طول الجدار الصغير رجالًا يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية التي تعلو على الجدار وتشمل أشكالًا للناس والحيوانات وغيرها، صُنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها من المواد. وطبيعي أن يكون بين حملة هذه الأشكال مَن يتكلم ومَن لا يقول شيئًا.

إن هؤلاء السجناء يشبهوننا؛ أولًا لأن السجناء في موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم شيئًا غير الظلال التي تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف، كذلك فإنهم لا يرون من الأشياء التي تمر أمامهم إلا القليل.. وعلى ذلك فإذا أمكنهم أن يتخاطبوا، ألا تظنهم يعتقدون أن كلماتهم لا تشير إلا إلى ما يرونه من الظلال؟!

وإن كان هناك أيضًا صدى يتردد من الجدار المواجه لهم، فألا يظنون كلما تكلم أحد الذين يمرون من ورائهم أن الصوت آتٍ من الظل البادي أمامهم؟

فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيءٍ إلا الأشياء المصنوعة، ولنتأمل الآن ما الذي سيحدث بالطبيعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم، فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء وأرغمناه على أن ينهض فجأة ويدير رأسه ويسير رافعًا عينيه نحو النور، عندئذٍ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له. وسوف ينبهر إلى حد يعجز معه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل.

فما الذي تظنه سيقول إذا أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل ليس سوى وهم باطل، وأن رؤيته الآن أدق لأنه أقرب إلى الحقيقة، ومتجه صوب أشياء أكثر حقيقة؟! ولنفرض أيضًا أننا أريناه مختلف الأشياء التي تمر أمامه، ودفعناه تحت إلحاح أسئلتنا أن يذكر لنا ما هي؟ ألا تظنه سيشعر بالحيرة ويعتقد أن الأشياء التي كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التي نريه إياها الآن؟!

- إنها ستبدو أقرب كثيرًا إلى الحقيقة.

- وإذا أرغمناه على أن ينظر إلى نفس الضوء المنبعث من النار، ألا تظن أن عينيه ستؤلمانه، وأنه سيحاول الهرب والعودة إلى الأشياء التي يمكنه رؤيتها بسهولة والتي يظن أنها أوضح بالفعل من تلك التي نريه إياها الآن؟

- أعتقد ذلك.

- وإذا اقتدناه رغمًا عنه ومضينا به في الطريق الصاعد الوعر فلا تتركه حتى يواجه ضوء الشمس، ألا تظنه سيتألم ويثور لأنه اقتيد على هذا النحو بحيث إنه حالما يصل إلى النور تنبهر عيناه من وهجه إلى حد لا يستطيع معه أن يرى أي شيءٍ مما نسميه الآن أشياء حقيقية؟!

- إنه لا يستطيع ذلك على الأقل في بداية الأمر.

- إنه يحتاج في الواقع إلى التعود تدريجيًّا قبل أن يرى الأشياء في ذلك العالم الأعلى؛ ففي البداية يكون أسهل الأمور أن يرى الظلال، ثم صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء، ثم الأشياء ذاتها وبعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه إلى نور النجوم والقمر، فيكون تأمل الأجرام السماوية وقبة السماء ذاتها في الليل أيسر له من تأمل الشمس ووهجها في النهار.

- بلا شك.

- وآخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس، لا منعكسة على صفحة الماء أو على جسم آخر، بل كما هي في ذاتها وفي موضعها الخاص.. وبعد ذلك سيبدأ في استنتاج أن الشمس هي أصل الفصول والسنين، وأنها تتحكم في كل ما في العالم المنظور، وأنها بمعنى ما علة كل ما كان يراه هو ورفاقه في الكهف".

وهكذا أجاب أفلاطون على تلك التساؤلات السابقة، حيث أوضح صورة العلاقة بين العالمين (المعقول والمحسوس) من خلال هذا التشبيه المتقن؛ فما نحن وهذا العالم المحسوس الذي نعيش فيه إلا هؤلاء السجناء الذين لا يرون في واقعهم داخل الكهف إلا الظلال لأشياء حقيقية توجد في عالم آخر أعلى من عالمهم هذا وبعيد عنه.

وأحدهم - وهو رمز الفيلسوف هنا - لا يستطيع أن يدرك الحقيقة إلا بصعوبة شديدة وبعد مران وتدريب يجد فيهما من المشقة الكثير حتى يستطيع بعد فك قيوده - والقيود إشارة إلى ما في عالمنا المحسوس هذا من رغبات ومطالب عملية شهوانية تقيدنا إليه فلا نستطيع الفكاك منها - أن يصعد ليعرف

حقائق الأشياء التي كان يتصور سابقًا أنها حقيقية، ويكتشف في مرحلة بعد أخرى أنها لم تكن إلا ظلال الأشياء الحقيقية التي يراها الآن بصعوبة خارج الكهف، وما ذلك إلا لأنه لم يتعود من قبل على رؤيتها أو معرفتها!

إن هذا التصوير لذلك الطريق الصاعد الوعر، الذي يقطعه سجين الكهف، الذي فك قيوده، وانطلق محاولًا رؤية ما في الخارج إنما هو تصوير لدرجات المعرفة التي عرضنا لها في الفصل السابق.

وما يعنينا هنا هو ما في هذا التشبيه من تصوير لعلاقة عالم الأشياء الحسية بعالم الحقائق (عالم المُثل)؛ فما الأشياء الخارجية وأولئك الرجال وتلك الأدوات المصنوعة التي لم يكن سجين الكهف يرى إلا ظلالها، ما هذه الأشياء الخارجية إلا رمز "المُثل" التي هي حقائق تلك الظلال وماهياتها الثابتة، وهي - كما في التشبيه - توجد في العالم "الأعلى" الذي يضيئه ضوء الشمس وفوقه الشمس ذاتها، وما الشمس هنا إلا الرمز، الذي يرمز به أفلاطون إلى "مثال المُثل" مثال الخير، الذي تُعادل مكانته في العالم المعقول مكانة الشمس في هذا العالم المحسوس، وهو كما يقول أفلاطون في تشبيهه: "علة كل ما يراه المرء".

وما مثال الخير هذا في النهاية إلا أحد مسميات الإله عند أفلاطون؛ فالإله هو "مثال المثل - مثال الخير" في "الجمهورية"، وهو "الإله الصانع" في "طيماوس"، وهو مثال "الجمال أو الجمال في ذاته" في "فايدروس".

رابعًا: طبيعة الإنسان ونظرية النفس عند أفلاطون

لا شك أن فهم حقيقة الإنسان وماهيته كان هو الهدف النهائي لفلسفة أفلاطون الطبيعية والإلهية على حد سواء، ولا شك أيضًا أنه ورث هذا الاهتمام بالإنسان وقضاياه عن أستاذه سقراط، الذي كان يعتبر أن الإنسان هو أهم كائن في العالم، وهكذا اعتبره أفلاطون أيضًا. وربما ورث أفلاطون أيضًا عن أستاذه سقراط تفسيره للطبيعة الإنسانية إذ إنهما معًا يعتقدان أن الإنسان بما له من نفس إنما ينتمي إلى ذلك العالم العلوي الإلهي الخالد، وبما له من جسم ينتمي إلى هذا العالم الأرضي الفاني!

ولكن بينما كان سقراط يعتقد في تلك الطبيعة المزدوجة للإنسان على نحو كلي نجد أن أفلاطون قد أفاض في شرح هذه الطبيعة الإنسانية وحللها تحليلًا متميزًا عبر محاوراته المختلفة.

وبالطبع فقد تميزت نظرية أفلاطون عن النفس بإحكام ميتافيزيقي استمده من نظريته عن "المُثل" وبطابع صوفي استمده من تأثره بالأورفية والفيثاغورية من جانب وبالآراء المصرية القديمة عن طبيعة النفس وخلودها من جانب آخر؛ فالتمييز بين النفس والجسم عقيدة مصرية قديمة أثرت وتداخلت مع العقيدة الأورفية التي كان يؤمن أصحابها بأسطورة تقول إن الإنسان "خلق" من رماد التيتان العملاقة، الذين أهلكهم الإله زيوس بنار صواعقه جزاءً لهم على قتلهم الإله ديونيسيوس بن زيوس والتهامهم لأجزائه، ومن هنا فإن الإنسان يحتوي

على مبدأ الشر باعتباره مخلوقا من رماد التيتان رمز الشر ويحتوي أيضًا على مبدأ الخير حيث إن أطرافًا من الإله الذبيح توجد في ذلك الرماد، الذي "خلق" منه، وهكذا آمنوا بأن الجسد مبدأ الشر والنفس مبدأ الخير في الإنسان حيث إن الأول يمثل قبرًا للثانية والهدف النهائي هو تحرير النفس من هذه الحياة الفانية عن طريق التطهير المتواصل والبعد عن المحرمات. وهذا هو الطريق لخلاص النفس في نظر أورفيوس وأتباعه للتخلص من عجلة الميلاد (أي من التناسخ) والعودة إلى العالم العلوي بما فيه من سعادة كاملة.

ولا شك أن إيمان الفيثاغوريين بالفصل بين النفس والجسم وثنائية الطبيعة الإنسانية، فضلًا عن الإيمان بالتناسخ إنما مصدره هذه العقائد الأورفية ذات الأصول الشرقية. وقد تأثر سقراط كما تأثر أفلاطون بهذه الآراء القديمة، وإن كان سقراط قد توقف في آرائه عن النفس عند تأكيد أنها وخاصة القوة العاقلة هي جوهر الإنسان، ومن ثم على المرء أن يعتني بنفسه وبعقله، وأن يركز على معرفة جوهر ذاته حتى يمكنه أن يسلك وفقًا لما يحقق هذا الجوهر.

لقد كانت نظرة سقراط إلى النفس كجوهر مستقل عن الجسم تستهدف في الأساس غاية عملية أخلاقية ولذلك لم يتوقف كثيرًا عند المشكلات النظرية المجردة حول طبيعة النفس وعلاقتها بالجسم أو حول أصلها ومصيرها بعد فناء هذا الجسم.

وبالطبع فقد استمرت هذه النزعة عند أفلاطون ولكن آراء أفلاطون قد تطورت فأصبحت نظرية النفس عنده ذات أبعاد ثلاثة: أخلاقي، ومعرفي، وأخروي. وهذه الأبعاد الثلاثة تتضح إذا ما تعرفنا أولًا على أصل النفس عنده ثم ثانيًا على رأيه في طبيعة النفوس وصلتها بالجسد، ثم ثالثًا على مصير النفس بعد تركها هذا الجسد.

أصل النفس الإنسانية:

يؤمن أفلاطون بالأصل الإلهي للنفس؛ فقد صور في "فايدروس" النفس الإنسانية وهي تسير خلف الموكب السماوي للنفوس؛ ذلك الموكب الذي يقوده الإله زيوس "الذي يتقدم الجميع بمركبته ذات الأجنحة فيوجه سير جميع الأشياء ويرعاها ويتبعه جيشان من الآلهه والجن وقد انتظمت في إحدى عشرة فرقة". ولكن لنلاحظ أنه بينما تكون النفس الإنسانية في ذلك الموكب السماوي مركبة من جوادين مجنحين وسائق يقودهما؛ فإن نفوس الآلهة وجيادها وسائقها كلهم أخيار ومن سلالة خيرة".

ولذلك؛ فإنه بينما تستطيع النفوس الإلهية مواصلة دورانها في الموكب الإلهي متسلقة المرتفعات الوعرة حتى تصل إلى قبة السماء وتجتازها حتى تقف على ظهر القبة السماوية وفي وقفتها هذه ترفعها حركتها الدائرية حتى تدرك الحقائق التي توجد خارج السماء"، نجد أن النفوس البشرية ذات المركبات التي تجرها الجياد المجنحة تسير والأمر عسير عليها لأن الجواد الجامح يتلكأ ويجذب عربته نحو الأرض ويثقل على السائق، الذي لا يطيق قيادته.

ومن ثم فإن هذه النفوس لا تستطيع اللحاق بركب الموكب الإلهي "وإن كانت تسعى جاهدة لتتبع الآلهة فهذه واحدة يرفع حوذيها رأسه نحو المكان الذي هو خارج السماء فيندفع في حركة دائرية ويكون من الصعب عليها أن تتجه نحو الحقائق بسبب الاضطراب، الذي تسببه له الجياد، وهذه أخرى قد ترفع رأسها تارة وقد تحنيها تارة أخرى ولما كانت لا تستطيع السيطرة على الجياد فإنها تتمكن من رؤية بعض الحقائق وعدم رؤية بعضها الآخر".

وبالطبع فإن بقية النفوس الأخرى تتدافع محاولة الصعود بلا جدوى إذ تتخبط في هذا الزحام فتتعثر فيما بينها وكل منها تحاول أن تتقدم الأخريات فالحشد والصراع والعرق تبلغ أقصى مداها وفي هذه الظروف تعجز كثير من النفوس لعدم سيطرة الحوزية. وعندئذ تفقد ريشها وأخيرًا وبعد أن يكون التعب قد نال من الجميع تبتعد النفس دون أن تصل إلى تأمل الحقائق، أما وقد ابتعدت فإنها لا تتغذى إلا بالظن.

و على كل حال فإن النفس التي تظل مزودة بأجنحتها فإنها تظل محلقة في الأعالي وتسيطر على العالم بأجمعه، أما النفس التي تفقد أجنحتها؛ فإنها تظل تزحف حتى تصطدم بشيء صلب فتقيم فيه وتتخذ جسمًا أرضيًا يبدو أنه علة حركتها بينما تكون هي في الواقع مصدر قوته؛ إذ إن ما يحرك نفسه ليس شيئًا آخر سوى النفس فهي مصدر حياة ذلك الكائن الحي، الذي يتلقى مبدأ حركته من باطنه أي من النفس ".

ومن خلال تلك الصورة التي حرصنا على أن نقدمها بلغة أفلاطون نفسه يتضح لنا ذلك الأصل الإلهي للنفس الإنسانية ومدى ما بذلته من جهد لتدرك الحقائق وهي تتدافع بقوة خلف هذا الموكب السماوي للنفوس الإلهية ومنها من ينجح ومنها من يفشل وحسب قدرة كل واحدة من هذه النفوس على النجاح في إدراك بعض الحقائق يكون شكل الإنسان الذي ستسكن جسده، فالنفس التي استطاعت أن ترى الحقيقة في أبهى صورها "تستقر في رجل تهيأ ليكون فيلسوفًا محبًا للحكمة"، تليها النفس التي تحيا في سياسي أو رجل أعمال ومال.

و مما سبق تتضح درجات النفس العارفة عند أفلاطون وكيف يتصور نزولها من عالمها الإلهي وارتباطها في جسد مناسب لدرجة معرفتها الإلهية في حياتها الدنيا؛ إذ إنها بقدر ما رأت من حقائق في حياتها السابقة على نزولها

في الجسد بقدر ما تحيا حياة السعادة الحقيقية في هذه الدنيا حيث إن ما عرفته سابقًا واستمرار تذكرها له يجعلها لا تنقاد لشهوات الجسد ورغباته فتظل مسيطرة عليه قادرة على قهره وترويضه حتى تعود مرة أخرى إلى ذلك الأصل الإلهي، الذي جاءت منه. وهذا يقودنا إلى الحديث عن طبيعة النفس ليس في عالمها الإلهي الأول، بل في حياتها الدنيا هذه داخل الجسد.

طبيعة النفس الإنسانية:

إن فهم طبيعة النفس الإنسانية ككل مرتبط عند فيلسوفنا بفهم ذلك الأصل الإلهي لها، فهي قد حلت في الجسم كعقاب لها على تقصير وعدم قدرتها على تتبع الموكب الإلهي السماوي للنفوس فثقلت وفقدت ريشها فسقطت علي الأرض. إنها حينما تسقط على الأرض تحل في الجسد كأنها أشبه بمن دخلت "سجنًا" أو "قبرًا".

لما كانت كل واحدة من نفوسنا البشرية قد حظيت ولو بأقل القليل من رؤية الحقيقة على اعتبار "أن النفس التي لم تحظَ برؤية الحقيقة لا يمكن لها أبدًا أن تتخذ صورتنا البشرية "؛ فإنها حينما تحل في الجسد تبدأ مرحلة الصراع معه حتى يمكنها في النهاية أن تتخلص منه ومن غيره من الأجساد الأخرى التي قد تحل بها وتعود إلى أصلها الإلهي مرة أخرى.

ومن هنا يجدر بنا أن نلاحظ أن أفلاطون قد آمن أولًا: بأن النفس هي الجزء الإلهي من الإنسان، وثانيًا: أنها هي التي تمثل الجوهر الحقيقي للإنسان، وثالثًا: أنها هي التي ستلقى المصير في النهاية إما بالثواب أو بالعقاب.

و قد أكد أفلاطون عبر محاوراته المختلفة هذه المعتقدات منذ محاوراته الأولى؛ ففي جورجياس نجده يتحدث عن "نزول النفس إلى هاديس مثقلة

بـالأوزار" والمصائـب التي سـتلحق بها وفي محـاورة "ميـنـون" التي تحدث فيهـا عن نظريته فـي التذكر أي تذكر المعارف السـابقة للنفـس نجده يقول إن النفس إذا ما تطهرت وخلصت نيتها واتجهت إلى التركيز في موضوع المعرفة نجدها إذا ما استطاعت أن تتذكر شيئًا معينًا واحدًا يمكنها أن تتذكر كل الأشياء الأخرى لأن كل الأشياء الطبيعية من جنس واحد.

ولعـل هـذه المعتقـدات هـي مـا جعلتـه يتحـدث فـي "الجمهوريـة" عن تفاصيل صراع النفس مع الجسـم حال نزولها فيه؛ حيث بين أن ثمة قوى ثلاثًا للنفس تتصارع بداخل الجسـم ؛ القوة الشـهوانية ومكانها في الجزء الأسـفل من الجسـم، والقـوة الغضبية وهـي الموجودة بالصـدر، والقـوة العاقلة وهي الموجـودة بالـرأس، وكل واحدة من هذه القوى تؤدي وظيفـة معينة، فالعاقلة وظيفتها اكتسـاب المعرفة، والغضبية وظيفتها تكمن في أن الإنسـان بها يندفع ويغضب ويثور، أما القوة الشـهوانية فبها يبحث الإنسـان عن اللذة سواء كانت لذة طعام أو جنس أو ما يماثلها من المتع الحسية.

وقد شرح أفلاطون في "طيماوس" وضع هذه القوى النفسية داخل الجسم فـي إطار حديثه عـن تركيب الكائنـات الحية؛ فالقوة العاقلـة توجد في الرأس ويفصـل العنـق بينهـا وبيـن القوتين الأخرييـن، أما القـوة الغضبيـة فتوجد في الصـدر ويفصـل الحجاب الحاجز بينهـا وبين النفس الشـهوانية ويقوم القلب بمهمة الربط بين أجزاء الجسم جميعًا عن طريق الدم.

وإذا مـا وضعنا فـي الاعتبار كل حديث أفلاطون عـن النفس في محاوراته المختلفـة لوجدنا أنه يفسـر سـر هـذا الصراع بين قـوى النفس علـى أنه نتيجة ارتباطها بالجسـم فالنفس واحدة في ماهيتها وجوهرها لكن بدخولها السـجن (الجسـد) تنقسـم حسـب أجزاء هذا الجسـد إلى هـذه القوى الثـلاث لتؤدي

وظائفها الثلاث، ولا شك أن الصراع يحدث نتيجة أن كل واحدة من هذه القوى تريد أن تؤدي وظيفتها باستقلال عن القوتين الأخريين، ولما كان العقل أحد هذه القوى؛ فإنه لا بد أن يتدخل لتنظيم عمل القوتين الأخريين بالضبط كما يقوم الحوزي بقيادة الجوادين في العربة نحو الطريق المستقيم دون أن يترك فرصة لأحدهما ليميل بها إلى اتجاهه يمينًا أو يسارًا.

وإذا ما تم ذلك داخل الإنسان؛ فإن القوة العاقلة تقود الجسم وتمنع الصراع بين قوى النفس وبهذا تتحقق العدالة داخل الفرد وفي هذا يكون الفرد على أول الطريق الأخلاقي السليم، فأساس الأخلاقية عند الإنسان هو تحكم العقل حينما يتحلى بفضيلة الحكمة في قوتي الغضب والشهوة؛ فإن استطاع ذلك؛ فقد تحققت لدى الإنسان فضيلة الشجاعة (وهي فضيلة النفس الغضبية) وفضيلة العفة (وهي فضيلة النفس الشهوانية).

وقد عبر أفلاطون عن هذه الصورة لتحقق العدالة داخل الفرد بعبارة دقيقة في "الجمهورية" يقول فيها: "إن الشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه بفعل شيء خارج عن طبيعته ولا يقبل أن يتعدى أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزأين الآخرين، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة، فبفضل قدرته على الربط بين هذه العناصر في كل متوافق منسجم بحيث يحصل من كثرتها وحدة بفضل هذه القدرة وحدها يستطيع أن يقوم بأي عمل يتولاه...".

تلك إذن هي طبيعة النفس وعلاقتها بالجسم، إنها ذلك الصراع الذي يدور بين قوى مختلفة داخل ذات واحدة ويمكن للعقل إذا ما تحكم - وهو يتحلى

بالحكمة - في هذه القوى أن يقود النفس ومن ثم الجسم نحو تحقيق ذلك النظام وهذا التوافق، الذي تحدث عنه أفلاطون في الفقرة السابقة.

إن ذلك النظام وهذا التوافق إنما يعنيان محاولة الإنسان أن يقترب بنفسه أكثر فأكثر من أصلها الإلهي؛ فالتوافق إنما يعود بالنفس إلى وحدتها الأصيلة، ومن ثم يقربها إلى مثالها الخالد البسيط ذي الطبيعة الواحدة.

مصير النفس:

إن تحليل أفلاطون لأصل النفس الإنسانية وطبيعتها إنما يقودنا إلى الحديث عن مصيرها بعد أن تترك هذا الجسد الفاني.

وهنا نجد أفلاطون يسلم عمومًا بأن النفس بحسب طبيعتها البسيطة (غير المركبة) لا تتحلل، وإنما هي خالدة وفي إطار هذا الاعتقاد العام بخلود النفس وعدم فنائها نجد أن أفلاطون يؤمن بتفاوت مصير النفوس تبعًا لأفعالها في حياتها الدنيا داخل الجسم، إذ لا يمكن أن يتساوى مصير نفس فعلت الخير الأسمى وعاشت حياة التأمل بمصير نفس عاشت اللذة الحسية وارتكبت الشرور والآثام !

لذا فقد تحدث أفلاطون حديثًا مطولًا وخاصة في محاورتي "فيدون" و"الجمهورية" عن مصير النفس وما تلقاه من ثواب وعقاب. وقد تراوح حديثه في هذا الإطار بين الاعتقاد في التناسخ والاعتقاد في الخلود. وبالطبع فإن تردد أفلاطون بين هذين المعتقدين إنما يرجع إلى تأثره بعقائد الديانات السابقة المختلفة وخاصة الديانات الشرقية القديمة والديانة الأورفية، ومحاولته الاستفادة من كل ما قدموه من تصورات مختلفة للمصير الذي لا بد للنفس أن تلقاه فتلقى الثواب أو العقاب جزاء لما فعلت في حياتها الدنيا.

أ-التناسخ:

أما التناسخ فهو يعني أن النفس لا تعود إلى عالمها الإلهي الأصلي مباشرة، بل تظل تحيا في هذا العالم المادي متنقلة من جسد إلى جسد حتى تقضي فترة عقوبتها عما اقترفته من آثام في حياتها الدنيا وإذا كان الأورفيون والفيثاغوريون قد آمنوا بأن التناسخ - حسب معتقدهم الديني- هو مصير النفس دائمًا فإن أفلاطون يرى أنه فقط مصير نفوس الأشرار؛ تلك النفوس التي اقترنت بالجسد فأثر فيها وأثقل وزنها فلم تتمكن من التطهر، أي من قطع علائقها بهذا الجسد الفاني، ومن ثم فهي حين تحين لحظة مغادرتها لهذا الجسم تثقل وتنجذب إلى الخلف نحو العالم المرئي تحت خوف العالم غير المرئي وخوف هاديس" فتظل تلف وتدور حول المقابر والمدافن" حيث "ستظل كذلك ضالة على وجهها حتى تقيد من جديد في أحد الأجساد، وذلك تحت إغراء رفيقها، الذي يحفزها، ألا وهو العنصر ذو الطبيعة الجسدية"، وهي ستقيد في ذلك الجسد الجديد بحسب نوع السلوك الآثم الذي كانت تفعله في حياتها الأولى، "فهؤلاء الذين تعودوا على البطنة وعلى الإفراط وتعدي الحدود وعلى معاقرة الخمر ولم ينهوا أنفسهم عنها هؤلاء سيدخلون فيما هو محتمل في جنس الحمير وغير ذلك من الحيوانات الوحشية. وهؤلاء الذين فضلوا قبل كل شيء ارتكاب الظلم، وأن يكونوا طغاة وناهبين سيدخلون في أجناس الذئاب والصقور والحدأة". أما نفوس مَن زاولوا الفضيلة المدنية والاجتماعية على سبيل العادة والتدرب ودون بصيرة عقلية وتأمل فلسفي فمن المحتمل أن تعود إلى جنس ذي طبيعة اجتماعية ووديع مستأنس مثل جنس النحل والزنابير والنمل أو أن تعود من جديد إلى جنس الإنسان فيخرج منها رجال متزنون ومعتدلون ".

إن مصير ولادات النفس في حيواتها المختلفة يتحدد إذن بناء على أفعالها في حياتها الأولى. وقد أكد أفلاطون هذا الأمر في عديد من محاوراته الأخرى مثل: "جورجياس" و"فايدروس" و"طيماوس" و"الجمهورية" التي قدم فيها الأسطورة الشهيرة أسطورة "إربن أرمينيوس" وهي أسطورة من أصل كلداني إيراني.

و تدور هذه الأسطورة حول إر ER الذي ظن الناس أنه قتل في أحد الحروب وحينما هموا بدفنه إذا به ينهض حيًّا وهو على فراش الموت وبدأ يقص عليهم ما رآه في العالم الآخر. وفي معرض هذه القصة الأسطورية يتضح أن النفوس إنما تختار حياتها التالية "في معظم الأحيان على أساس الحياة السابقة التي كان يحياها المرء"؛ فقد رأى "إر" نفس "أورفيوس"، الذي كره جنس النساء تختار حياة بجعة ورأى نفس "ثاميراس" [1] تختار حياة بلبل كما رأى نفس "أجاممنون" [2] وهي تختار حياة نسر.. إلخ.

ب- الخلود:

إن ما قلناه في الفقرة السابقة عن التناسخ إنما يرتبط عند أفلاطون بنظريته الأشمل حول خلود النفس؛ فالنفس عمومًا لا تنحل ولا تتحلل، ومن ثم فهي ستبقى بعد فناء الجسم لتلقى الثواب أو العقاب على أفعالها. وما التناسخ إلا أحد أوجه العقاب، الذي تلقاه النفس الآثمة كما اتضح فيما سبق.

وإذا كان فيلسوفنا لا يملك إلا التصوير الأسطوري حينما يتحدث عن مصير النفس وتناسخها؛ فإنه حين يتحدث عن "خلود النفس" يلجأ إلى

---

(1) شاعر مغنٍّ شرقي جاء ذكره في الإلياذة [هامش ص 563 من ترجمة د. فؤاد زكريا للجمهورية].

(2) أحد أبطال طروادة الشهيرة [انظر نفس المرجع السابق].

البراهين العقلية التي تؤكد أن النفس باقية، وأنها لا تفنى بفناء الجسم، وكأنه يريد أن يعلن أنه متيقن فقط من بقاء النفس وخلودها. أما مسألة المصير الذي ستلقاه فهي مسألة غيبية لا نستطيع أن نحسم بشأنها شيئًا محددًا !! فكل ما استطاع أفلاطون تأكيده هنا هو أن الثواب والعقاب مسألة ضرورية! أما كيف تتم فهي إما أن تتم في ضوء التمييز بين النفوس الآثمة أو التي فعلت الخير بدون تعقل وبين النفوس التي تطهرت واستطاعت أن تنفصل عن أجسادها حتى وهي تحيا بداخلها (أي نفوس الفلاسفة الأطهار والأخيار). وفي هذه الحالة سيكون مصير النفوس من النوع الأول هو العقاب بأن تعود النفس إلى الحياة الدنيا بأن تولد في أجساد أخرى وتعيش حيوات متعاقبة حتى تنتهي فترة عقوبتها على ما اقترفت من آثام. أما النفوس من النوع الثاني فهي ستعود إلى عالمها الإلهي الأصلي مباشرة. وإذا كنا قد أوضحنا فيما سبق مسألة التناسخ، فإن علينا أن نتساءل عن "الخلود" والبراهين العقلية التي قدمها أفلاطون للبرهنة على صحة اعتقاده فيه.

براهين خلود النفس:

إن الخلود هو العقيدة الراسخة لأفلاطون فيما يتعلق بالنفس ذات الطبيعة البسيطة ولذلك فقد شُغل أفلاطون بمسألة البرهنة على هذه العقيدة؛ فقدم أربعة براهين عقلية على هذه العقيدة في محاورة "فيدون" وأضاف إليهم اثنين آخرين في محاورتي "الجمهورية" و"فايدروس".

1- برهان الأضداد:

يقوم هذا البرهان على التسليم بوجود الأضداد في الطبيعة وعلى أن كل ضد إنما يأتي أو يتولد من ضده؛ إذ يأتي الضعيف من القوي والأسرع من

الأبطأ و"نفس الأمر مع ما ينفصل ومـا يتصل، ومع ما يبرد وما يسخن.. أي أن الأشياء تنشأ من بعضها البعض، وأن عملية النشأة تكون متبادلة بين الشيء والشيء الآخر".

وهـذا أيضًا ما يحـدث لدى الإنسـان في مسألة الموت والحيـاة؛ فالحياة ضـد الموت كما أن الموت ضد الحياة، وكل منهما يتولد من الآخر "فالأحياء يخرجـون من الأمـوات كما أن الأمـوات يخرجون من الأحياء ومـا دام الأمر كذلـك.. فهذا برهـان كاف على ضرورة أن تكون نفـوس الموتى موجودة في مـكان مـا، وأنها من هناك تعود إلى الظهور" فهنـاك إذن حياة بعد الموت، وأن هذه الحياة إنما هي للنفس التي تبقى موجودة بعد فناء الجسم.

2- برهان التذكُّر:

يستند هذا البرهان على التسليم بالحياة السابقة للنفس قبل اتصالها بالجسم وعلى التسليم أيضًا بأن المعرفة ما هي إلا تذكر لما كانت النفس قد علمته من قبـل. وقـد شـرح أفلاطون قبـل أن يقدم لنا هـذا البرهان ما يعنيه بـأن المعرفة تذكر؛ فأوضح أن "التذكر إنما يتم أحيانًا ابتداءً من المشـابه وأحيانًا أخرى من المختلف"؛ فنحن ندرك العلاقة بين الأشـياء على أسـاس هذه الأفكار فنقول إن هذيـن الشـيئين متشـابهان أو أنهما متسـاويان؛ فمن أين نأتـي بهذه الأفكار التي تختلف في الواقع عن الأشـياء التي ندركها عن طريقها حيث إن الأشـياء المتساوية والمساواة في ذاتها ليسا نفس الشيء ؟

لا بد أننا قد عرفنا هذه الأفكار من قبل إذ من "الضروري أن نكون قد عرفنا مسبقًا المسـاواة، وذلك قبل ذلـك الوقت، الـذي رأينا فيه لأول مرة الأشـياء المتسـاوية وتذكرنا أن كل تلك الأشياء تسـعى إلى أن تكون شبيهة بالمساواة،

وإن يكن ذلك على نحو ناقص" وبالطبع فإن ما ينطبق على فكرة المساواة ينطبق كذلك على العظم والصغر وكذلك على الجمال في ذاته والعدل في ذاته والتقوى في ذاتها... وعلى كل ما نختمه بخاتم الوجود في ذاته ".

إننا حينما ندرك شيئًا حسيًّا سواء بالنظر أو بالسمع أو بأي حاسة أخرى؛ فإن هذا دائمًا ما يذكرنا بشيء آخر كنا قد نسيناه، وكان على علاقة به سواء بالاختلاف أو بالتشابه وهذا يعني ببساطة في نظر أفلاطون أن النفس في حياتها السابقة قد علمت حقيقة كل شيء وحازت المعرفة الكاملة بهذه الأفكار وهذا هو نفس ما أشارت إليه أيضًا محاورة "مينون".

وإذا كان هم أفلاطون هنا هو توضيح أو إثبات أن المعرفة تذكر ومن ثم البرهنة على حياة النفس السابقة؛ فإن الأهم فيما يتعلق بموضوعنا هو إثبات أن حياتها مستمرة بعد أن تفارق البدن.

وقد أثبت أفلاطون ذلك في "فيدون" اعتمادًا على البرهان السابق لخلود النفس حيث قال: "فإذا كنا قد اتفقنا من قبل على أن كل ما هو حي ينشأ مما هو ميت فإذا كانت النفس موجودة قبلنا وإذا كان من الضروري ألا تأتي إلى الحياة وتولد إلا إذا ولدت مما هو ميت ومن حالة الموت، فكيف لن يكون ضروريًّا أن تكون موجودة بعد الموت حيث سيكون من الضروري بعد ذلك أن تولد من جديد".

إن كلا من البراهين السابقة إذن يكمل الآخر ؛ فطالما أن الحياة تتولد من الموت والموت يتولد من الحياة وطالما أثبتنا هنا أنه كانت للنفس حياة سابقة عرفت فيها الحقائق والأفكار الضرورية؛ فإن النفس حتمًا ستعود إلى الحياة مرة أخرى بعد موت الجسم.

3- برهان البساطة:

يعتمد هذا البرهان على تحليل أفلاطون لطبيعة النفس والتمييز بينها وبين طبيعة الجسم؛ فإذا كان الجسم هو المركب باعتباره ينتمي إلى النوع المحسوس المادي من الموجودات؛ فإن النفس بسيطة باعتبار أنها أقرب إلى الانتماء إلى النوع الثاني من الموجودات وهو الموجودات العقلية.

وعلى ذلك؛ فإن من الطبيعي أن يتحلل الجسم بسرعة بينما النفس لا تتحلل. وقد برهن أفلاطون على ذلك بحجة مفادها أن الجسم المرئي المحسوس الذي من طبيعته التحلل والفساد إنما يمكنه أن يبقى مدة طويلة إذا "ما جرد من اللحم وحفظ كما تحفظ الأجسام في مصر"، فكيف نتصور مع ذلك مصير النفس وهي غير المرئية النقية الطاهرة، هل ستتبعثر في الهواء وتفنى فور مغادرتها الجسد كما تقول الغالبية العظمى من الناس؟! إن الأجدر بنا فيما يقول أفلاطون أن نؤمن أن مصيرها هو البقاء لا الفناء وأنها ستعود حتمًا إلى العالم الإلهي، الذي تشبهه في نقائها وطهارتها وبساطتها.

4- برهان نظرية "المُثل":

يقوم هذا البرهان الأخير، الذي يقدمه أفلاطون في "فيدون" على أساس من نظريته في "المُثل" حيث يستند على التسليم بأن النفس إنما تشارك في مثال الحياة وحجته في ذلك أن النفس مهما يكن ما تحل فيه (ويقصد هنا الجسم) فهي تأتي دائمًا إلى هذا الشيء حاملة إليه الحياة.

وإذا كنا فيما سبق قد أكدنا على إيمان أفلاطون ببساطة النفس وأصلها الإلهي الخالد ؛ فإن البسيط خالد والخالد لا يفنى، وعلى ذلك فإنه إذا ما اقترب الموت من الإنسان " فإن الفاني فيه يموت. أما الخالد فيه فإنه يذهب مبتعدًا سالمًا وغير فاسد تاركًا المكان للموت".

إن النفس إذن طالما تشارك في مثال الحياة فهي لا يمكن - بحسب التحليل المسهب الذي يقدمه أفلاطون في "فيدون" - أن تشارك في ضده أي في الموت ومن ثم فإنها ستبقى حية خالدة.

5- برهان خيرية النفس:

يقدم أفلاطون برهانًا جديدًا على خلود النفس في "الجمهورية" استنادًا على مسلمة مفادها "أن ما يفني أي كائن إنما هو ذلك الشر الكامن فيه بالطبيعة وهو العنصر الخسيس فيه".

وعلى ضوء هذه المسلَّمة يأخذ أفلاطون في تحليل طبيعة النفس في علاقتها بالجسم، الذي هو مصدر الشرور كلها فهو مصدر الإفراط والمرض، وإذا نسب الشر إلى النفس فإنه لا ينسب إليها بذاتها لأن وجودها في الجسد إنما هو لمقاومة اتجاه الإنسان إلى هذه الشرور وحتى لو سلمنا بأن الشرور نفسية، فإن النفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها ولا بفعل الشر الخارج عنها ". ومن ثم فإنها لا بد "أن تكون شيئًا موجودًا على الدوام وبالتالي شيئًا خالدًا".

إن الشر الذي قد ينسب للنفس إنما هو نتيجة وجودها في الجسم ومن ثم فهو يمثل جانبها الخسيس الوضيع، الذي لا شك سينتفي حينما يلقى الإنسان عقابه على ما ارتكب من آثام ومظالم. ومن ثم فإن مصير النفس سيكون الخلود بعد أن تترك هذا الجسم، الذي كان دافعها إلى تلك الشرور والآثام.

وعلى أية حال فإن أفلاطون إنما يؤكد في برهانه الجديد هذا على كل البراهين السابقة ويضيف إليها إيمانه الذي لا يتزعزع بخيرية النفس وسعادتها التي لا توصف حينما تترك هذا الجسد الفاني عائدة إلى أصلها الإلهي الخالد ومن ثم فهو يميل في هذا البرهان الجديد على ما يبدو إلى تأكيد خلود النفس بقسمها العاقل الخير فقط.

6- برهان الحركة:

يقوم هذا البرهان، الذي قدمه أفلاطون في "فايدروس" على التمييز بين نوعين من الموجودات من حيث حركتها؛ الموجودات التي تتحرك بذاتها، والموجودات التي تتحرك بغيرها. أما الموجودات التي تتحرك بذاتها؛ فإنها تستمر في حركتها دائمًا ودون توقف لأن ما يتحرك بذاته لا يمكن أن يهمل نفسه وهو مبدأ ومصدر الحركة و"المبدأ لا يكون حادثًا لأن كل حادث يحدث بفضل مبدأ في حين أن المبدأ لا يصدر عن شيء سابق عليه إذ لو جاز صدوره عن شيء فلن يكون هذا الشيء مبدءًا له" وما دامت النفس مبدأ الحركة فهي غير "حادثة" وغير الحادث لا يتعرض للفساد إذ "لو افترضنا أنه فسد فلن يمكن أن يوجد ثانية ولا أن يصدر عنه شيء آخر ما دام من الضروري أن كل ما يوجد إنما يوجد بفضل مبدأ".

وعلى ذلك فإن النفس باعتبارها مبدأ الحركة وماهيتها الذاتية هي الحركة لأنها إنما تتحرك بذاتها فهي قديمة أبدية وأيضًا خالدة وغير قابلة للفناء.

وهكذا اكتملت نظرية أفلاطون عن النفس بتقديمه هذه البراهين العقلية على إثبات خلودها. وهذه البراهين إن تفاوتت في قوتها بين برهان وآخر؛ فإنها قد ميزت بصورة قاطعة نظريته عن النفس عن النظريات السابقة سواء كانت (شرقية مصرية أو هندية) أو كانت يونانية (أورفية أو فيثاغورية)، وأكدت بما لا يدع مجالًا للشك أنه إن كان قد تأثر بكل هذه النظريات السابقة في تحليله لطبيعة النفس وأصلها الإلهي أو في اعتقاده بخلودها؛ فإنه بهذه البراهين العقلية التي قدمها لإثبات خلود النفس قد تجاوز هذه النظريات السابقة وأضفى عليها الطابع الفلسفي الأكثر عقلانية وعمقًا.

خامسًا: فلسفة الأخلاق

إن المدخل الأساسي لفهم فلسفة أفلاطون الأخلاقية لا ينبغي أن يكون – كما هو شائع – فلسفة أستاذه سقراط الأخلاقية وهي فلسفة عملية في الأساس، بل ينبغي أن يكون المدخل إليها هو فلسفته الميتافيزقية نفسها، أي نظريته عن "المُثل"، فأساس الأخلاقية الحقة عند أفلاطون إنما إدراك الإنسان لمثل الفضائل المختلفة، بل لمثال "المُثل" "مثال الخير"، ولنتعرف على تفاصيل ذلك بدءًا من السؤال عن ماهية الخير الأقصى للإنسان عند أفلاطون.

الخير الأقصى للإنسان:

إن الخير الأقصى في الحياة الإنسانية إنما هو بلا شك أن تصل إلى قمة السعادة، والوصول إلى قمة السعادة عند فيلسوفنا إنما يتحقق لحظة اتصال الإنسان بالحقيقة القصوى، أي حينما يدرك حقيقة الوجود، تلك الحقيقة المفارقة لوجود المحسوس والكائنة في عالم "المُثل"، الذي يعلوه واهبه الوجود والصلاحية، مثال الخير.

وهذا الإدراك الأسمى لا يبلغه من البشر إلا أولئك الفلاسفة الذين تطهروا من دنس الوجود المحسوس، وطهروا نفوسهم من الارتباط به. إنهم مَن تشبهوا بالآلهة قدر الطاقة الإنسانية. إن السعادة التي يحصلها هؤلاء البشر هي السعادة القصوى لأنهم حينما طهروا أنفسهم وتخلصوا من تأثير أجسامهم

الفانية وارتقوا في تأملاتهم إلى هذه الدرجة السامية من الارتباط بالوجود الحقيقي "وجود" "المُثل" في العالم المعقول فعلوا ذلك وقد انخلعوا عن بشريتهم المادية وعاشوا وفقًا لأفضل ما فيهم ألا وهو الجانب الإلهي.

وقد أكد أفلاطون هذا التوحيد بين السعادة القصوى وبين إدراك ماهية الخير في أكثر من موضع في "الجمهورية" و"فيليبوس" وغيرهما في محاوراته؛ فالإنسان في رأيه يعجز عن فهم ماهية الخير إذا ما اقتصرت معرفته على الفضائل الجزئية في الحياة العملية.

وقد كان أفلاطون في ذلك "أول الباحثين الأخلاقيين، الذين حاولوا أن يتجاوزوا نطاق الغايات المباشرة كاللذة والشرف والتكريم والمال ليصلوا إلى المبدأ الكامن من ورائها وهو مبدأ عقلي يعلو على كل الأمثلة الجزئية للخير وإذا كانت كل الغايات المباشرة تستمد قيمتها من هذا المبدأ الواحد؛ فإنه لا يستمد قيمته إلا من ذاته. وبعبارة أخرى؛ فإن أفلاطون كان أول مَن أدرك أن فلسفة الأخلاق في صورتها النهائية ينبغي أن تتجاوز ذاتها لكي تتخذ لنفسها أساسًا من مثل أعلى نهائي تستمد منه الغايات الأخلاقية قيمتها، بل تستمد منه المفاهيم الأخلاقية معناها".

وربما يتصور البعض خطأ نتيجة ذلك أن أفلاطون قد تطرف في بحثه الأخلاقي فجعله بحثًا ميتافيزيقيًّا لا أكثر، أو أنه قد غالى في إعلائه من شأن قيمة المعرفة التأملية لمثال الخير، الذي تستمد منه كل الموجودات قيمتها، بل ووجودها لدرجة أن يلغى تمامًا الاهتمام بالحياة الطبيعة العادية للإنسان.

إن أفلاطون قد حاول في فلسفته الأخلاقية إقامة التوازن بين إعلاء قيمة الحياة التأملية الطاهرة النقية للإنسان، وبين الاهتمام بحياته العملية.

و قد عبر في "فيليبوس" - وهي آخر محاوراته الأخلاقية - عن إيمانه العميق بضرورة هذا التوازن أبلغ تعبير حينما قال : "إن الحياة المُثلى للإنسان ليست حياة اللذة الخالية من الحكمة، وليست حياة الحكمة الخالية من اللذة، بل إنها حياة خليط من الاثنين أي من حياة اللذة الحسية والحكمة العقلية"؛ فالإنسان الذي يقضي حياته كلها مستمتعًا بأعظم اللذات الحسية ولم يحرز العقل والحكمة والرأي الصائب هو في الواقع لا يعي أي نوع من الحياة يحيا لأنه خالٍ من كل إدراك، أما الإنسان الحكيم المتأمل الذي حاز الفهم والحكمة كلها دون أن ينال قدرًا متوسطًا من اللذة الحسية فقد نقصته أشياء هامة. ولا يمكن للمرء بأي حال أن يكتفي بحياة الحكمة والتأمل.

إذن فالحياة الأصلح والأمثل للإنسان لا بد أن تكون مزيجًا من حياة الحكمة واللذة بشرط أن يسود العقل الحياتين معًا لأنه هو مبدأ التقييم والإدراك كما أنه مبدأ الاختيار والصلاح.

وعلى ذلك فإن الخير الأقصى للإنسان عند أفلاطون ليس في العلو المطلق عن كل ما هو محسوس مثير للذة، بل يبدأ من البعد عن الانخراط في هذه اللذات ثم التطهر عن طريق محبة العلوم والفنون الراقية التي تثير في النفس نشوة الانسجام والتطلع إلى السماء ثم الانتقال بعد ذلك إلى إدراك "المُثل" ومن ثم معرفة حقائق الموجودات.

وعلى وجه الإجمال فإن الخير الأقصى إنما يدركه الإنسان، الذي تمرس على ممارسة الجدل بنوعيه الصاعد والهابط؛ فلا خير أقصى بدون معرفة، ولا معرفة بدون أن يمارس الإنسان الجدل بنوعيه فيتعرف في ذات الوقت على حقائق الأشياء والفضائل في عالمها المفارق ثم على انعكاساتها في العالم المحسوس.

إن التمرس بالجدل في المعرفة يتيح للإنسان على الصعيد الأخلاقي أن يدرك جوهر الفضيلة وموضوعيتها كما يتيح له في ذات الوقت أن يدرك مدى التخبط، الذي يعيش فيه أولئك الذين يؤمنون بنسبية الفضائل واختلافها من شخص إلى آخر وهذا ما فعله أفلاطون في فلسفته الأخلاقية إذ انتقد النظرية السوفسطائية في الفضيلة في بعض محاوراته في الوقت الذي أكد في محاوراته الأخرى على موضوعية الفضيلة وضرورة الاتفاق بين البشر على الحد الأدنى للسلوك الفاضل.

نقد التصور النسبي للفضيلة:

لقد عبر أفلاطون في محاوراته السقراطية الأولى عن آراء سقراط المختلفة في الفضيلة وكشف عن الفروق الرئيسية بين فكره وبين آراء السوفسطائيين فأكد أن سقراط قد رفض الآراء السوفسطائية الداعية إلى نسبية الفضيلة وإلى ضرورة تعلم الفضيلة على يد المعلمين... إلخ.

ولا شك أن أفلاطون قد واصل رسالة أستاذه في هذا المجال بقدر ما عبر عنها في تلك المحاورات الأولى؛ فلقد أكد في تلك المحاورات أن ثمة فروقًا أساسية بين الإنسان الخير والإنسان السيئ تنبع من طبيعة كل منهما الداخلية ومن نظرة كل منهما إلى الحياة؛ فمن خلال الفاعلية المستمرة لهذه الفروق في الفهم يعيش أحد الناس حياة مرضية خيرة، بينما يفشل إنسان آخر في ذلك.

ويمكننا هنا أن نتساءل مع المتحاورين في تلك المحاورات الأفلاطونية الأولى، نتساءل عن تلك الشروط التي تجعل من حياة معينة حياة خيرة وكيف يمكن أن تكون تلك الحياة بالذات أكثر خيرية من حياة أخرى؟ أو بعبارة أخرى كيف يمكن لإنسان ما أن يعرف طريق الحياة الخيرة المرضية وكيف

تتسق لدى هذا الإنسان المعرفة مع السلوك؟ ولماذا يفشل البعض أحيانًا في سلوك طريق الفضيلة رغم معرفتهم النظرية بشروط الحياة الفاضلة؟!

إن الجواب الواضح الذي قدمه سقراط وبلوره أفلاطون في تلك المحاورات هو أن هذه المعرفة النظرية بالفضيلة وبالحياة الأكثر خيرية، فضلًا عن سلوك طريقها إنما ينبعان من تحديد معنى دقيق للسعادة.

و بما أن أفلاطون قد اتفق مع أستاذه سقراط في التوحيد بين حياة الفضيلة والسعادة مع فارق أساسي هو أن الأول اعتبر أن التوحيد بين الفضيلة والسعادة لا يكون إلا لدى مَن تعرف أولًا على "مثال الخير"، و"مثال السعادة"، أقول بما أن ذلك كذلك؛ فقد جاءت انتقاداته لنظرية السوفسطائيين في الفضيلة مستلهمة نظريته الخاصة في المعرفة، تلك النظرية التي ترفض تمامًا النظرية السوفسطائية في التوحيد بين العلم والإحساس، وفي ضوء هذا الرفض لنظريتهم في المعرفة جاء رفضه لنظريتهم الأخلاقية التي يمكن أن نلخص نقاط رفضه لها فيما يلي:

1- أن النظرية السوفسطائية في المعرفة تدمر الحقيقة الموضوعية، وبناء عليه فإن قولهم إن الفضيلة هي لذة الفرد أو منفعته إنما يدمر أيضًا موضوعية الخير إذ لن يكون هناك شيء خير في ذاته، بل ستختلف خيرية الشيء من فرد إلى آخر حسب رغباته وأهوائه، وهذا إقرار بالنسبة الأخلاقية المطلقة التي يختفي معها أي تمييز موضوعي بين الخير والشر.

2- أن عدم التمييز بين الخير والشر يترتب عليه أن الشيء الواحد سيكون خيرًا وشرًّا في آنٍ واحد؛ إذ سيكون خيرًا بالنسبة لمن يجد فيه لذته ومنفعته وشرًّا بالنسبة لمن يجد فيه الألم أو الضرر.

3- أن اللذة إنما هي في الواقع إشباع لرغبات الفرد والرغبات مجرد مشاعر والمشاعر والعواطف إنما تختلف من فرد إلى آخر، وإذا افترضنا أن القانون الأخلاقي إنما ينبغي أن ينطبع على الجميع، وهذا ليس مجرد افتراض من عند أفلاطون وإنما حقيقة ضرورية؛ فإنه لا بد أن يكون مؤسسًا على ما هو عام بالنسبة للجميع، أي على العقل وليس على الإحساسات.

4-أن النظرة السوفسطائية حينما تقول بأن الخير مرتبط باللذة أو بالمنفعة؛ فإنما تجعل الخير وسيلة لغاية أبعد هي تحقيق هذه اللذة أو تلك المنفعة بينما ينبغي أن يكون الخير هو غاية السلوك وليس العكس؛ يجب أن نفعل الخير لأنه خير وليس لأنه نافع ولذيذ. إن الفعل الأخلاقي ينبغي أن يستمد قيمته من داخله وليس مما يترتب عليه من نتائج نافعة أو لذيذة !

معنى الفضيلة والتمييز بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة الاعتيادية:

إن تلك الانتقادات التي وجهها أفلاطون للنظرية السوفسطائية في الفضيلة توضح بجلاء أنه يفرق بين الفضيلة الحقة والمعرفة التي تؤسس على العقل وتكون نتيجة التأمل؛ حيث إن الفضيلة تعني أول ما تعني معرفة المبدأ، الذي يقوم عليه السلوك ومن ثم تكون الفضيلة هي السلوك المحكوم بمعرفة المبادئ العقلية.

وفي ضوء ذلك يمكن أن نميز عند أفلاطون بين تلك الفضيلة الحقة القائمة على معرفة المبادئ العقلية للخير والتي يمكن أن نسميها كما أسماها ستيس "الفضيلة الفلسفية" وبين الفضيلة بمعناها الشائع عند الناس، تلك التي يمكن أن نطلق عليها "الفضيلة الاعتيادية"؛ لأنها تنطلق من أسس أخرى مثل العادة والعرف والتقاليد أو من الدوافع الخيرة والمشاعر الغريزية نحو الخير حيث نجد أن الناس في هذه الحالة يفعلون الخير لمجرد أنهم رأوا أن الآخرين

يفعلونه فأصبح شيئًا معتادًا يفعله الناس دون أن يفهموا أسبابه ودون أن يدركوا جوهر خيريته.

إن هذه الفضيلة الاعتيادية إذن إنما هي فضيلة "أولئك الرجال المتزنون المعتدلون، الذين يمارسونها ممارسة العادة والتدرب وبدون الفلسفة والعقل". إنها فضيلة النحل والنمل، الذي يسلك سلوكًا يبدو عقلانيًّا في مظهره، لكنه في حقيقته مجرد سلوك تلقائي غريزي.

وقد قال أفلاطون عن هؤلاء الناس الذين يمارسون الفضيلة الاعتيادية الشائعة بنوع من الفكاهة المقصودة دون شك "أنهم قد يجدون أنفسهم في الحياة الأخرى. وقد ولدوا كنحل أو كنمل".

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفضيلة الاعتيادية عند أفلاطون ليست هي فضيلة عامة للناس فحسب، بل هي أيضًا فضيلة خيرة السياسيين ورجال الدولة؛ إذ إنه - في حقيقة الأمر - ينكر الفضيلة العقلية الفلسفية على جميع الناس فيما عدا الفلاسفة الأطهار "أصدقاء المعرفة"، الذين استطاعوا عن طريق الحقيقة الشاملة معرفة "المُثل" استطاعوا، أن يتحرروا تمامًا من "الملذات والشهوات والأحزان والمخاوف"، وأن يتمسكوا دائمًا "بما هو حقيقي وإلهي".

ورغم هذا التمييز الواضح عند أفلاطون بين الفضيلة الفلسفية، والفضيلة الاعتيادية، ذلك التمييز الذي سنجد صداه واضحًا تمامًا عند تلميذه أرسطو في كتابه "الأخلاق النيقوماخية"، ورغم أنه قد فضل مثل تلميذه الفضيلة الفلسفية.

أقول رغم ذلك، فإنه قد أولى عناية خاصة بتحليل النوع الثاني من الفضيلة نظرًا لأنه أحد العناصر الهامة جدًّا في أن يعيش الناس حياة اجتماعية منسجمة، ونظرًا لأن كل الناس لن يصبحوا فلاسفة.

والجديـر بملاحظتنا هنا، أن أفلاطون لم يحلل هذه الفضائل الاعتيادية من منظور واقعي، أي من خلال ما هو كائن فعلًا بين الناس كما فعل ذلك أرسطو، بل حللها أيضًا من منظوره الفلسـفي المثالي؛ حيث شـغل بتوضيحها في ضوء مـا ينبغـي أن تكون عليه حياة الإنسـان الفرد بين أقرانه من البشـر في المجتمع السياسي الأمثل.

لقد قدم أفلاطون تحليله لهذه الفضائل في "الجمهورية" ومن خلال حديثه عـن نظريتـه في العدالة وفي "النفـس"؛ فلكي تتحقق العدالة فـي الدولة، لا بد أن تتحقـق أولًا داخل كل فرد من أفرادها. ولكـي تتحقق داخل النفس الفردية لا بـد أن تـؤدي كل قوة من قواها الثلاث وظيفتها على الوجه الأكمل وبصورة منسـجمة متوازنة. ولكي يتـم ذلك لا بد أن تتحلى كل واحـدة من هذه القوى بإحدى الفضائل.

ومـن هنا كان حديـث أفلاطون عن ثلاث فضائل أساسـية ينبغي أن يتحلى بها الفرد وهي فضيلة العفة (فضيلة القوى الشهوانية من قوى النفس)، وفضيلة الشجاعة (فضيلة القوى الغضبية)، وفضيلة الحكمة (فضيلة القوى العاقلة).

ولا شك أن أهم هذه الفضائل هي فضيلة الحكمة، ليس لأنها فضيلة القوى العاقلـة من النفس فقط، بل إنه بدونها لن يتحلى الفـرد بالفضيلتين الأخريين؛ فالإنسـان العاقل الحكيم هو وحده مَن يسـتطيع أن يتحلى بفضيلتي الشـجاعة والعفـة لأنهمـا تتحققـان نتيجة فاعليـة الحكمـة والعقلانية داخـل الجزء غير العاقـل من الإنسـان، فعلـى العقل دائمًـا أن يضبط انفعالات النفس سـواء في جزئها النبيل (القوة الغضبية) أو في جزئها الخسـيس (القوة الشـهوانية). وإذا ما حدث ذلك نجح الإنسان في إقامة التوازن بين قوى نفسه وأدت هذه القوى وظائفها على الوجه الأكمل متحلية بهذه الفضائل الثلاث.

والحقيقة أن هذه الفضائل الثلاث عند أفلاطون إنما تجمع بينهم فضيلة رابعة هي فضيلة "العدالة". ومن هذه الزاوية فهي أهم منهم جميعًا، فضلًا عن أنها كما يقول أفلاطون "لا تتعلق بأفعال الإنسان الظاهرة، وإنما بأفعاله الباطنة، وبما يختص به الإنسان وما يكون فيه قوام الإنسان".

فالعدالة حينما تتحقق إنما تتحقق داخل الفرد، وما إن يظهر هذا التحقق في السلوك تصبح هناك ثلاث فضائل على مستوى المجتمع أو في الدولة وهي: الحكمة والشجاعة والعفة، وهي الفضائل الظاهرة أو الفضائل الاجتماعية في المجتمع السياسي.

ولنلاحظ هنا التناغم والانسجام في حديث أفلاطون بين الكثرة والوحدة في النظر إلى هذه الفضائل؛ فما نراه من كثرة للفضائل في حياة الإنسان الاجتماعية الظاهرة إنما أساسه وحدة باطنة؛ إذ إن العدالة التي تتجلى في قدرة الإنسان الباطنة على تحقيق التوازن بين قوى نفسه بشكل "متوافق، منسجم" إنما "يجعل من كثرتها وحدة". والكثرة هنا ليس المقصود بها فقط قوى النفس الثلاث، بل أيضًا الفضائل الأخلاقية الثلاث.

إن هذه الوحدة الكامنة خلف هذه الكثرة الظاهرة للفضائل لا تمثل فقط جوهر الأخلاقية لدى الفرد، وإنما تظهر أيضًا كما أشرنا فيما سبق في حياته الاجتماعية والسياسية؛ فالقدرة على إقامة العدالة داخل النفس تتعدى خيريتها الفرد إلى المجتمع وذلك حينما ينجح هذا الفرد بفضل ما اكتسبه من قدرة على تحقيق التوازن والانسجام بداخله ينجح في أن "يقوم بأي عمل يتولاه سواء في ذلك جمع المال أو إشباع حاجاته الجسمية أو الاشتغال بالسياسة أو المعاملات التجارية" لأنه "في هذه الميادين ينظر دائمًا إلى السلوك العادل الشريف على أنه ذلك الذي يسهم في تحقيق هذا التوافق في النفس ويرى

الحكمة في العلم، الذي يهدينا إلى مثل هذا السلوك، أما السلوك الظالم فهو ذلك، الذي يقضي على تلك الحالة المنسجمة والجهل الذي يؤدي إلى مثل هذا السلوك".

إن الإنسان الفرد حينما ينجح في تحقيق العدالة داخل ذاته يحيا حياة الفضيلة التي لا تنفصل فيها فضيلته الذاتية عن الفضائل الاجتماعية التي يمارسها الجميع داخل المجتمع الكبير، مجتمع الدولة.

وربما يتساءل السائل هنا: فِيمَ اختلف أفلاطون إذن عن سقراط في كل ما ذهب إليه فيما سبق؟! الحقيقة أنه إذا ما أمعنا النظر في ذلك التحليل الأفلاطوني للفضائل الأخلاقية في "الجمهورية" سنجد أن الروح السقراطية لا تزال ذات تأثير قوي؛ فرغم أن أفلاطون قد اختلف عن سقراط حينما قال بهذا التقسيم الثلاثي للنفس والفضائل، إلا أن هذا التقسيم حسبما رأينا إنما هو تقسيم ظاهري بالقياس إلى تجليات الفضيلة في السلوك الاجتماعي، فأفلاطون في الواقع لم يتخلَّ عن وحدة الفضيلة؛ لأنها في رأيه قائمة في هذه الكثرة الظاهرة من الفضائل؛ إن مثال العدالة واحد، وإن تحقق في الفرد على تلك الصورة الباطنة التي تتجلى في فضائل الفرد الثلاث (الحكمة والشجاعة والعفة).

وإن كانت تلك هي الصورة الباطنة للعدالة في الفرد، فإن صورتها الظاهرة في الدولة، وهو ما يمثل الجانب السياسي لنظرية العدالة الأفلاطونية لا تختلف كثيرًا عن صورتها الأخلاقية في الفرد. كل ما هناك أن العدالة في الدولة- كما أوضح أفلاطون- هي الصورة المكبرة بينما العدالة في النفس هي الصورة المصغرة.

سادسًا: فلسفة السياسة والدولة المثالية

من المعروف أن فلسفة أفلاطون السياسية إنما هي امتداد لفلسفته الأخلاقية وليس في هذا ما يثير الدهشة أو التعجب بالنسبة للعالم القديم؛ فاليونانيون درجوا على الربط بين الأخلاق والسياسة، حيث كان الإنسان الفاضل المحترم هو ذلك الذي يشارك في سياسة المدنية ويحرص على أداء واجبات المواطنة. ونفس الشيء كان سائدًا في الحضارات الشرقية القديمة التي رسخ لدى أهلها وكتابها من الحكماء هذا الارتباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة منذ زمن سحيق.

وعلى أي حال فالعالم لم يعرف الفصل بين الأخلاق والسياسة سواء على الصعيد الفلسفي النظري أو على الصعيد العملي إلا منذ عصر النهضة الغربية الحديثة وبالتحديد منذ كتاب "الأمير" لمكيافيللي في مطلع القرن السادس عشر. ومنذ ذلك التاريخ يعاني البشر معاناة لا تنتهي من هذا الفصل الذي إن كان له مبرراته الفلسفية والعملية لدى البعض، فإن هذه المبررات تتضاءل قيمتها إذا ما استقرأنا النتائج الشريرة التي عاناها البشر منه، فكل ما يرتكب من شرور وحماقات سياسية تؤدي إلى أسوأ الحروب وأسوأ الكوارث الاقتصادية العالمية إنما يتم لأنه لم تعد هناك أخلاق في السياسة!!

لقد شهد أفلاطون كما رأينا من دراسة تطوره الفكري وحياته، شهد عصر تميز بالقلق والاضطراب السياسي، كما عاصر دعاة التطرف السياسي من

السوفسطائيين وأتباعهم من حكام ذلك الزمن. ولعل هذا هو ما دفعه إلى إمعان النظر في المشكلات السياسية سواء في محاورته أو في دروسه الشفهية داخل الأكاديمية التي أسست لتكون أشبه بمدرسة عليا للتربية السياسية في اليونان.

لقد بلغ اهتمام أفلاطون بالسياسة حدًّا يمكننا معه القول إنه لم يتفلسف إلا من أجل السياسة، وقد حق لأحد مؤرخي فلسفة السياسة أن يقول: "إن أفلاطون "لم يأتِ إلى الفلسفة إلا عبر السياسة ومن أجل السياسة".

إن اهتمام أفلاطون بطرح ومناقشة القضايا السياسية إنما يرجع في الأساس إلى نشأته الأرستقراطية التي كانت تؤهله لأن يكون أحد حكام أثينا أو أحد كبار رجال الدولة فيها على الأقل. وحينما اضطرته الظروف السياسية غير المواتية في أثينا وفي بلاد اليونان عمومًا إلى هجر السياسة العملية، اتجه إلى طرح هذه القضايا على الصعيد النظري بحثًا عن الأسباب الكامنة وراء ما يراه من خلل في السياسات العملية وعمَّا يمكن أن تقدمه الفلسفة من حلول للمشكلات السياسية.

وقد بدأ أفلاطون طرحه لهذه القضايا ومناقشتها منذ محاوراته الأولى، ففي المحاورات السقراطية (الدفاع - أقريطون - خارميدس- لاخيس) نجد طرحًا للعديد من القضايا السياسية وإن كانت الآراء الواردة في هذه المحاورات تعتبر آراء سقراطية، وقد واصل اهتمامه بهذه القضايا في المحاورات التي تقع فيما بين المحاورات السقراطية ومحاورات النضج الأولى مثل جورجياس ومينون وبروتاجوراس، إذ نجد أن القضايا السياسية تطرح فيها جنبًا إلى جنب مع القضايا الأخلاقية والاجتماعية.

وشيئًا فشيئًا بدأت تتضح لديه معالم صورة مثالية للدولة وخاصة بعدما قام بزياراته المتعددة لبلاد الشرق وبلاد اليونان وتعمقت خبراته السياسية من زوايا عديدة. ومن ثم بدأت فلسفته السياسية تتبلور في صورتها الأكثر نضجًا عبر ثلاث محاورات هي "الجمهورية" و"السياسي" و"القوانين". ولا شك أن تطورًا كبيرًا في فلسفته السياسية قد حدث من المحاورة الأولى حتى الأخيرة؛ فقد رسم في الأولى معالم مدينته المثالية الفاضلة، وفي الثالثة معالم دولة تالية لها في الأفضلية، أما "السياسي" فقد كانت استكمالًا لبحث بعض القضايا التي أثيرت في المحاورة الأولى مما مهد للتغيير الذي طرأ على فكر أفلاطون السياسي في المحاورة الأخيرة.

محاورة "الجمهورية" ومعالم الدولة المثالية:

لقد بدأ أفلاطون بناء مدينته المثالية الفاضلة في "الجمهورية" من بلورة مثال ثابت للعدالة عبر مناقشة ورفض النظريات الأخرى عن العدالة. وقبل أن يقدم تعريفه للعدالة باعتبارها ذلك المثال الثابت الذي لا ينبغي أن يتغير أو يتبدل، استعرض عدة تعريفات شائعة لها منها التعريف القائل بأن العدالة هي الصدق في القول والوفاء بالدين وقد طور بوليمارخوس هذا التعريف فأصبح أن العدالة تعني إعطاء كل ذي حق حقه بمعنى أن نعامل كل إنسان بما هو مناسب له، أي أن العدالة تكمن في تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء.

و قد رفض أفلاطون هذا التعريف على أساس أن العدالة ليست مجرد علاقة بين فردين والتعريف السابق يقدم العدالة على أنها العلاقة تقوم على مبادئ فردية وفي هذا الإطار لا يفكر الفرد إلا في نفسه حيث يجزي أصدقاءه خيرًا ويرد على أعدائه بالمثل، ومن جانب آخر فإن إيذاء الغير إنما هو دائمًا عمل غير عادل.

أمـا التعريف الثانـي للعدالة فقد قدمه تراسـيماخوس السوفسـطائي حيث عرفهـا بأنهـا "هي صالح الأقوى" وطالما أن العنصـر الحاكم هو الأقوى دائمًا فالعدالة تسـير في مصلحته. وقد دافع تراسيماخوس عن رأيه هذا فأكد أن كل حكومة تضع القوانين لصالحها، فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية والملكية تجعلهـا ملكيـة وهكـذا الحال في الأنـواع الأخرى للحكومة، وبعد سـن هذه القوانين تعلن الحكومات أن ما هو مشـروع عادل بالنسـبة إلى رعاياها إنما هو مـا فيه صالحها هي ذاتهـا وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج عن القانون والعدالـة فللعدالـة في جميع الدول معنى واحد هو، صالح الحكم القائم ولما كان المفروض ضرورة هو أن الحكومة هي الأقوى فالنتيجة الوحيدة المعقولة هي أن مبدأ العدالة واحد في كل شيء وهو، صالح الأقوى.

و قد رفض أفلاطون أيضًا هذا التعريف على أسـاس أن الحكم فن ككل الفنـون الذي يتلقى الذين يقومون بها أجرًا علـى أعمالهم؛ فكما أن الطبيب يحاول علاج عيوب الجسم كذلك الحاكم يحاول علاج عيوب الدولة، وإذا كان الطبيـب يتلقى أجرًا على علاجه للمريض فـإن الأهم لديه هو أن ينجح فـي أداء عمله، فكذلـك الحاكم الذي يـؤدي عمله وهو متجـرد كل التجرد مـن الأنانيـة فالحكام حسـب تعبير أفلاطـون لا يحكمون وفـي ذهنهم أنهم سـينتفعون أو يتنعمون وإنما لأن الضـرورة اقتضت ذلك والحاكم الصحيح لا ينتظـر منـه أن يرعى مصالحـه الخاصة وإنما يرعى مصالـح رعيته. وعلى ذلـك فإن الحاكـم إذا تلقى أجرًا علـى أداء عمله فما ذاك إلا لأنه إنسـان في حاجة إلى أن يعيش وهو لا يفعل ذلك بوصف كونه حاكمًا أو ممارسًـا لفن الحكـم بل يفعله بوصفه مـن أصحاب الأجور الذين يمارسـون العمل لقاء الأجر.

والحقيقة أن هذا الرد الأفلاطوني غير دقيق وغير مقنع فلقد اعتمد فيه على افتراض أن الحكام دائمًا قوم أخيار وعلى أنهم إذا ما أدوا عملهم بصورة مثالية فستكون أحكامهم لصالح المحكومين وليس العكس، وبالطبع فإن تراسيماخوس ينطلق في تعريفه من افتراض معاكس تمامًا ولذلك فقد فشل أفلاطون حقيقة في رفضه لهذا التعريف لأنه لم يرد على حجج صاحبه بل واجهه بافتراض مضاد وحاول إقناعه بصحته.

وعلى أي حال فقد نجح أفلاطون إلى حد ما في ثنايا ردوده على حجج تراسيماخوس الذي أقام العدالة على غريزة السيطرة وفي ثنايا ردوده على جلوكون الذي عرف العدالة بناءً على غريزة الخوف باعتبارها ضرورة تفرض على الأضعف وبأنها شر يطلب لنتائجه. أقول نجح أفلاطون في معرض ردوده هذه أن يمهد لنظريته الخاصة عن العدالة، تلك النظرية التي تبدأ من التسليم بحقيقة مؤداها أن كل شيء مؤهل بالطبيعة لأداء وظيفة معينة؛ إذ إن وظيفة الشيء هي ما يؤديه هذا الشيء وحده ومن ثم فإنه يكون حسنًا وكاملًا بقدر ما يؤدي هذه الوظيفة بنجاح تام؛ فكمال الفرس وفضيلته هي أن يحسن أداء وظيفته، وكمال العين هي أن تحسن الإبصار.. إلخ. وهكذا الحال بالنسبة إلى النفس التي لن تؤدي وظيفتها في الإنسان بصورة كاملة إلا إذا مارست العدل وليس الظلم؛ لأن العدالة "أشرف ما تنطوي عليه نفوسنا والظلم أرذلها".

وإذا كانت العدالة عند فيلسوفنا هي كمال النفس فهي أيضًا في رأيه كمال الدولة، وإذا كانت النفس التي تحسن أداء وظيفتها هي النفس العادلة فكذلك تكمن العدالة في الدولة التي يقوم كل فرد فيها بأداء وظيفته على الوجه الأكمل وكذلك تقوم كل طبقة من طبقاتها بوظيفتها على خير وجه.

إن القارئ للكتاب الثاني من "الجمهورية" يرى بوضوح تلك الموازنة الدقيقة التي يقيمها أفلاطون بين الدولة والفرد والتي يعرف من خلالها العدالة بأنها قيام كل فرد بوظيفته على الوجه الأكمل في الوقت الذي تحافظ له الدولة على هذه الوظيفة بحسب المواهب والمؤهلات الطبيعية الكامنة فيه وها هو في الكتاب الرابع يؤكد هذا التعريف حينما يقول: "إن على كل فرد أن يؤدي وظيفة واحدة في المجتمع هي التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها فمن العدل أن ينصرف المرء إلى شئونه دون أن يتدخل في شئون غيره.

إن من شأن ذلك أن تتحقق العدالة في الدولة نظرًا لأن أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل كلا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله دون أن يتدخل في عمل غيره". ومن ثم فإن المجتمع يفرض على كل فرد أن يسهم في كمال المدينة "بأن يؤدي عمله على أحسن وجه وبدون أن يتدخل في عمل غيره".

و إذا ما تساءلنا عن الأسباب التي دعت أفلاطون إلى تقديم تعريفه السابق للعدالة مقترنًا بفكرة الوظيفة؟! فإن إجابته تكمن في تحليله البديع لأصل تكون الدولة ونشأة المجتمع السياسي.

فالدولة تنشأ في رأية "من عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء لا حصر لها". ولما كانت حاجات الفرد عديدة وهو لا يستطيع القيام بها وحده فهو إذن في حاجة إلى مساعدة من الآخرين، وكذلك فإن الآخرين في حاجة إلى مساعدته.

ولذلك كان لا بد أن يتجمع هؤلاء ليحققوا حاجاتهم المشتركة وعندما يتجمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضًا في إقليم واحد نسمي مجموع السكان دولة.

وهنا نلاحظ مدى إدراك أفلاطون للضرورة الطبيعية للاجتماع البشري كأصل لنشأة المجتمعات السياسية أو كأصل الدولة، فالدولة لا تنشأ إلا تلبية لتلك الحاجات الفطرية للإنسان الفرد ومن ثم كان اجتماعه بغيره من البشر مسألة تفرضها ضرورة تلبية هذه الحاجات المادية والمعنوية التي لا يستطيع أن يلبيها بنفسه لنفسه!

ومن هنا تأتي مشروعية نظرية أفلاطون في العدالة التي اقترنت بأداء كل فرد لوظيفته حسبما هو مؤهل له. فطالما أن مجموعة من البشر قد اجتمعوا وأسسوا دولة واحدة فإن كل فرد منهم مطالب بأن يقوم بالعمل المناسب له داخل هذه الدولة لأنه من مجموع هذه الأعمال سيكون الناتج الذي يعود على كل فرد فيها بالخير وبتحقيق مطالبه الخاصة، فكل الأعمال والمهن والحرف سواء كانت زراعة أو رعي أو صيد أو تجارة أو دفاع أو حكم لها أهميتها في بناء الدولة وفي تشكيل نسيجها العادل الذي لا يقوم إلا على التكامل بين هذه المهن والوظائف المختلفة.

إن الدولة المثالية إذن عند أفلاطون ينبغي أن تقوم على مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها الذين يتوزعون عنده على طبقات ثلاث أساسية هي طبقة المنتجين من زراع ورعاة وصناع وخلافه، وطبقة الجنود، وطبقة الحكام، وكل طبقة من هذه الطبقات ينبغي أن تؤدي وظيفتها على الوجه الأكمل متحلية بفضائلها وبدون أن تتدخل أي طبقة في عمل الأخرى، "إذ من الخطر الوبيل على الدولة أن يتبادل النجار والحذاء حرفتيهما أو أن يتبادلا أدواتهما أو أجورهما أو أن يصر شخص واحد على القيام بالحرفتين معًا"، وكذلك فإن من الخطر أن يتبادل الصانع والمحارب والحاكم الوظائف فيصبح الصانع محاربًا أو يصبح المحارب حاكمًا.. إلخ. فالتعدي على وظائف الغير والخلط بين الطبقات

الثـلاث يجر على الدولة أوخم العواقـب بحيث إن المرء لا يعدو الصواب إذا عـد ذلـك جريمة، أي أمـرًا مخالفًا للعدالـة. أما إذا اقتصـرت كل من الطبقات الثـلاث الصناع والمحاربين والحـكام على مجالها الخـاص وتولت كل منها العمل الذي يلائمها فهذا هو العدل وهو ما يجعل الدولة عادلة.

وبهـذا المنطـق المثالي ينظر أفلاطون إلى ضرورة وجـود الطبقات الثلاث على هذا النحو السـابق لتؤدي كل طبقة وظيفتها متحلية بفضيلتها حتى تكتمل صورة الدولة المثالية التي يتحقق في إطارها الخير للجميع. إن كل طبقة ينبغي أن تؤدي وظيفتها متحلية بفضيلتها لأنه إذا ما أدى الصناع والزراع وظيفتهم في الإنتـاج متحلين بفضيلة العفة فسـتتوافر الخيرات الماديـة اللازمة للدولة ولن تحتاج لأي شيء من الخارج فيصح اقتصادها وتكتفي ذاتيًا وإذا ما أدى الجند وظيفتهـم في الدفـاع عن الدولة متحلين بفضيلة الشـجاعة فقد ضمنت الدولة مـن يدافـع عنها وقت الغزو بالشـجاعة والبسـالة اللازمة، وكذلـك إذا ما أدى الحكام وظيفتهم في الحكم متحلين بفضيلة الحكمة فقد اكتمل صرح العدالة في الدولة المثالية لأن طبقة الحكام إذا ما تحلى أفرادها بالحكمة فسـينجحون في إقامة التوازن العادل بين طبقاتها ولن يحدث أي خلل اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي بها.

والحقيقـة أن هذا النظام الطبقي عند أفلاطون، وهو أسـاس تحقق العدالة في بناء الدولة المثالية، قد واجه انتقادات عديدة من بعض المؤرخين وفلاسفة السياسة خاصة من المحدثين حيث اعتبروا أن هذا التقسيم الطبقي القائم على أسـاس التزام كل طبقة حدودها الخاصة وألا تنظر إلى غيرها إنما هو دفاع عن الجمود والتحجر الطبقي.

ومع ذلك فإنني أعتقد أن أفلاطون حينما قال بهذا التقسيم الطبقي لم يقصد وضع نظام طبقي صارم متحجر كما قال نقاده بقدر ما كان يحاول بناء دولته المثالية على أساس اقتصادي سليم ومتوازن يقوم على تبادل المنافع بين طبقات الدولة وأفرادها بحيث يحل هذا التبادل للمنافع - مادية كانت أو معنوية - محل الفردية الأنانية التي يريد كل فرد في إطارها أن يقوم بعمل كل شيء دون أن يتخصص في شيء بعينه فيتقنه.

إن من مزايا التخصص الوظيفي المقرون بهذا النظام الطبقي أنه من شأنه أن يخلق الانسجام بين جميع الأفراد وأن يبعد عنهم روح المنافسة اللا محدودة التي تقوم في معظم الأحيان على الأنانية المفرطة للفرد.

ومن جانب آخر فإن فيلسوفنا حينما وضع هذا النظام لم يضعه مغلقًا جامدًا كما قال بعض نقاده بل وضعه نظامًا مفتوحًا أي أنه أباح الاستثناءات إذ يمكن لابن الصانع أن يصبح جنديًّا أو حاكمًا إذا ما توافرت فيه الشروط اللازمة لذلك، أي إذا أهلته مواهبه وقدراته الطبيعية لذلك وإذا ما نجح في اجتياز المراحل التعليمية التي تؤهله بصورة لائقة ليصبح أحد أفراد الطبقات الأعلى.

وليس أدل على حركية هذا النظام الطبقي عند أفلاطون من أنه صور أصله في أحد المواضع بالجمهورية على أنه أكذوبة يحاول إقناع الناس بها من خلال ترويج الأسطورة القائلة بأن "الإله الذي فطر الناس قد مزج تركيب أولئك الذين يستطيعون الحكم بالذهب ثم مزج تركيب الحراس بالفضة وتركيب الفلاحين والصناع بالحديد والنحاس".

ولنلاحظ ما يضيفه أفلاطون في هذه الفقرة حينما يقول: "لقد عهد الإله إلى الحكام أولًا وقبل كل شيء برعاية الأطفال وبالعناية الكبرى بالمعدن

الـذي يدخل في تركيب نفوسـهم فإن دخل في تركيـب أبنائهم عنصر النحاس أو الحديـد فينبغـي ألا تأخذهـم بهم رحمـة وأن يعاملوا طبيعتهم بما تسـتحقه ويدخلوهـم فـي زمرة الصناع أو العمـال. أما إذا أنجب هـؤلاء الأخيرون أبناء يمتزج بهم الذهب أو الفضة فعليهم أن يقدروهم ويرفعوهم إلى مرتبة الحراس أو المحاربين".

إن هـذه الإضافـة تشـير بما لا يـدع مجالًا للشـك أن أفلاطون رغـم إيمانه بأسـطورة أن الناس معادن وبالتقسيم الثلاثي للطبقات وكانا أمرين شائعين في التراث الشـرقي خاصة لدى البراهمانيين من فلاسـفة الهنـد القديمة، وكذلك في التراث الشـعري الأسـطوري عند اليونان وخاصة عنـد هزيود في الأعمال والأيـام، أقول إن هذه الإضافة تعني أنه يؤمـن أن الطبقية في المجتمع لا تقوم على أسـاس الميلاد وإنما تقوم على أسـاس قدرات الفـرد ومؤهلاته الطبيعية ومـن ثـم فقد يكون ابن الملك ملـكًا وقد لا يكون وأن ابـن الجندي قد يصبح جنديًـا وقد لا يكون، فالحركيـة الاجتماعية قائمة بين الطبقـات والأفراد على أسـاس اختلاف المواهب والقدرات واكتساب المهارات بالتعليم. وفي ضوء هـذا كان حـرص أفلاطون في ذات الوقـت على ضرورة أن يتوافـر في الدولة الطبقـات الثـلاث التي يقوم أفرادهـا بكل المهن والوظائـف التي لا يصح ولا يمكن أن تقوم دولة مثالية تتحقق فيها العدالة والانسجام بدونها.

إن الناظر في التقسيم الطبقي السابق يلاحظ أن الدولة إنما تقوم في جانبها المادي على طبقة المنتجين من زراع وصناع وغيرهم وتقوم في جانبها المعنوي على ما يسـميهم أفلاطـون حراس الدولة أي الجند والحـكام. ورغم أنه أولى عناية خاصة بتربية الجند باعتبارهم الحراس الأشداء الذين ينبغي أن يكتسبوا قـدرًا معقولًا من المعرفة حتى يسـتطيعوا التمييز بين المواطـن الذي يدافعون

عنه والعدو الذي ينبغي عليهم مهاجمته، أقول إنه رغم تلك العناية التي أولاها لطبقة الجند وتربيتهم التربية الصالحة التي تمكنهم من أداء وظيفتهم في الدفاع على خير وجه، إلا أن عنايته الأكبر في الحقيقة كانت بتخريج من أسماهم الحكام الفلاسفة لأن العقل حسب التعبير الأفلاطوني لا يتوافر له الاكتمال إلا لدى الحارس الكامل أي لدى طبقة الحكام.

ولذلك فإن النظرية التي يقدمها أفلاطون في التربية إنما تستهدف في المقام الأول تربية هؤلاء الحكام الفلاسفة (الحراس الفلاسفة) ومساعديهم (الحراس العسكريون) . ومع ذلك فهي ليست كما قال البعض مجرد منهاج لتربية فئة مختارة من المواطنين؛ إذ إن تربية هذه الفئة المختارة لا يتم إلا عبر عدة مراحل تربوية تعليمية تستهدف التربية البدنية والنفسية السليمة لكافة أبناء الدولة، وإذا كانت قدرات بعضهم لا تؤهلهم لأن يكونوا حراسًا فإنهم قد تلقوا القدر المناسب والضروري من الثقافة والتعليم الذي يساعدهم على إتقان مهنهم التي هم مؤهلون لها بالطبيعة بعد أن اكتسبوا بعض المهارات الخاصة بالخبرة والوراثة.

على كل حال فإنني أميل إلى الرأي القائل بأن نظرية أفلاطون في التربية كانت نظرية شاملة وأعتبرها مع جان جاك روسو من أجمل وأرقى ما قدم في فلسفة التربية على الإطلاق، وإن كان البعض يأخذ عليها أنها ذات طابع أرستقراطي انتقائي، فإنهم إنما ينظرون إليها من زاوية هدفها النهائي وهو تربية الحكام الفلاسفة على حين أن أجمل ما فيها هو مضمونها المنهجي القائم على إتاحة الفرصة أمام اكتشاف المواهب وصقلها عبر منهج تعليمي يحقق المعادلة الصعبة: اكتساب المعارف الراقية باستقلالية وبأكبر قدر من التشويق واللذة.

ويبدأ هذا النظام التربوي بأن يميز القائمون على بناء المجتمع المثالي المنشود بين الأطفال فيختارون من بينهم الأصحاء القادرين على تحمل التمرينات الرياضية ثم التدريبات العسكرية بعد ذلك، ويخضع جميع هؤلاء الأطفال دون أي تمييز طبقي بينهم إلى نظام تعليمي موحد لا فرق بين صبي وفتاة، فللجنسين عنده نفس القدرات الجسمية والنفسية والعقلية.

وتبدأ المرحلة الأولى منذ حداثة الطفل إلى سن الثامنة عشرة ويركز فيها على التنشئة البدنية والنفسية لهؤلاء الأبناء. أما التنشئة البدنية فتقوم على نظام غذائي سليم ومتكامل مع ممارسة التمرينات الرياضية. ومن شأن هذا وذاك أن يتمتع الأبناء بصحة جيدة وببنية جسمانية قوية. أما التنشئة النفسية فتقوم على تغذية نفوس الأبناء بالآداب الراقية والموسيقى الهادئة.

و قد اشترط أفلاطون في تلك الآداب والفنون التي يتلقاها هؤلاء الأبناء عدة شروط حتى لا يقعوا أسرى لأشعار أمثال هوميروس وهزيود اللذين طالب بطردهم من المدينة الفاضلة نظرًا لأن أشعارهما "تفتقر إلى الجمال الشعري"، كما أنها ليست صالحة لأن يسمعها الأطفال والرجال، إن الشعر الذي يسمح به هو الشعر التعليمي الذي يهذب النفس ويعودها على ممارسة الفضيلة ولذلك فشعراء المدينة الفاضلة ينبغي أن يكونوا "أكثر خشونة وصرامة لا يحاكون إلا أسلوب الفضلاء".

أما بالنسبة للموسيقى والأغاني فقد اعتبر أفلاطون أن الأغنية تقوم على "عناصر ثلاثة" الكلمات واللحن والإيقاع، ولا فرق بين الكلمات التي تلحن والتي لا تلحن إذ يجب أن تتوافر فيها نفس الشروط السابقة في الشعر. أما الألحان فينبغي أن يبتعد فيها الموسيقيون عن الأنغام اللينة الرخوة إذ ما من شيء يسيء إلى حراسنا كالثمالة والليونة والكسل.

إن الموسيقى ذات أهمية قصوى في التعليم على اعتبار أن الإيقاع والانسجام قادران على التغلغل في النفس والتأثير فيها بعمق إن التعليم الموسيقي إذا ما أُحسن أداؤه يتيح للنفس أن تكشف مظاهر النقص والقبح فيما يبتدعه الفن وتخلقه الطبيعة فيتأثر المتعلم بهذا الكشف بحيث يشيد بما يراه من مظاهر الجمال ويتقبلها في نفسه مسرورًا فيجعل منها غذاءه ويغدو رجلًا خيرًا ويحمل من جهة أخرى على الرذائل ويمقتها قبل أن يستطيع التفكير فيها بعقله.

على هذا النحو البديع، صور أفلاطون أثر الموسيقى في النفس الإنسانية وأوضح الهدف الأخلاقي النبيل منها وبين كيف يمكن توظيفها لخدمة النظام التربوي أو التعليمي الأمثل.

أما عن طريقة التعليم في هذه المرحلة الأولى فهي مراعاة حرية الأبناء والحرص على عدم القسوة معهم وها هو أفلاطون يعبر عن ذلك بعبارة تضارع أعظم النظريات الحديثة في طرق التربية فيقول: "إن التعليم الحر ينبغي ألا يتضمن شيئًا من العبودية، فالتدريبات البدنية التي تؤدى قهرًا لا تؤذي البدن في شيء. أما العلوم التي تقحم في النفس قسرًا فإنها لا تظل عالقة في الذهن. إن على المعلمين أن يجعلوا التعليم يبدو لهوًا بالنسبة للأطفال حتى يتمكنوا من اكتشاف ميولهم الطبيعية ويركزوا على تنميتها.

أما المرحلة الثانية فتبدأ حينما يجتاز الأبناء المرحلة الأولى بنجاح ومن ثم يتحولون في حوالي الثامنة عشرة إلى التدريب العسكري الإجباري الذي يدوم ما بين سنتين وثلاث سنوات".

ويرى أفلاطون أن تقتصر هذه السنوات من الثامنة عشرة إلى العشرين على هذه التدريبات العسكرية البدنية الشاقة فقط لأنه من المستحيل عليهم أن

يفعلوا معها شيئًا آخر وإذا ما اجتازوا هذه التدريبات بنجاح يكرمون ويبدأون من العشرين وحتى بلوغ الثلاثين في تلقي العلوم وخاصة العلوم الرياضية التي تستهدف في المقام الأول تدريبهم على التفكير المجرد وعلى إدراك العلاقات المجردة بين الأشياء، وبالجملة فإن دراسة هذه العلوم يعتبر خير معيار نميز به المواهب القادرة على دراسة الديالكتيك (أي الفلسفة) إذ إن الذهن القادر على النظر إلى الأمور نظرة شاملة هو الأصلح للديالكتيك.

وهنا ننتقل مع أفلاطون إلى المرحلة الثالثة من نظامه التعليمي والتي خصص لها "خمس سنوات" ؛ من بلوغ الأبناء سن الثلاثين حتى بلوغهم سن الخامسة والثلاثين وهي المرحلة التي خصصها لدراسة الديالكتيك تلك الدراسة التي يتمكنون فيها من الارتقاء إلى الوجود الخالص سعيًا وراء الحقيقة دون معرفة العين أو أية حاسة أخرى.

و قد طالب فيلسوفنا هنا بضرورة أخذ الحيطة والحذر من أن يمارس الأبناء الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثتهم إذ يرى أن المراهقين الذين يتذوقون الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله ويتخذونه ملهاة ولا يستخدمونه إلا للمغالطة فإذا ما قام أحد بتفنيد حججهم فإنهم يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه ".

و ليس من شك في أن هذا التحذير ينطبق على أولئك الفتيان المراهقين المبتدئين في دراسة الفلسفة فهم ما أن يبدأوا في دراستها حتى يتصوروا أنهم قد امتلكوا الحكمة كلها فيتلاعبوا بأقرانهم وبأهليهم ويوقعوهم في مغالطات لفظية وفلسفية من شأنها الإساءة إلى سمعة الفلسفة والفلاسفة.

وقد أحسن أفلاطون صنعًا حينما حذر من ذلك الخطر، خطر ممارسة الجدل الفلسفي من فراغ عقلي لدى الشاب المراهق، فممارسة الجدل كما قال أفلاطون ينبغي ألا يسمح بالمران عليها إلا للطبائع المتزنة الثابتة، فأولئك سيجادلون بغرض الوصول إلى الحقيقة وليس بغرض إيقاع الخصوم في تناقضات والانتصار عليهم.

أما المرحلة الرابعة والأخيرة من هذه المراحل التعليمية عند أفلاطون فهي تستمر خمس عشرة سنة بعد المرحلة السابقة، أي أنها تستمر حتى سن الخمسين وهي مرحلة خصصت للتدريب العملي على ممارسة الوظائف العليا وتولي المهام العسكرية الفعلية، والغرض من هذه المرحلة هو اختبار قدرة هؤلاء الأبناء على "الصمود أمام المغريات التي تتجاذبهم من جميع الاتجاهات"، فضلًا عن أن هذه التدريبات العملية على ممارسة تلك الوظائف تجعلهم يتميزون عن كل من عداهم في الشئون العملية والمعرفة".

وهنا يتضح مدى حرص أفلاطون على أن تتوافر في حكام المدينة الفاضلة وهم الحكام الفلاسفة، أن تتوافر فيهم الخبرة العملية بالإضافة إلى المعرفة النظرية. فقد خصص لفترة التدريبات العملية على فنون الحكم مدة تساوي المدة التي قضاها هؤلاء في تلقي العلوم النظرية في المرحلتين الثانية والثالثة وهذا يؤكد أنه حاول تقديم أفضل صورة ممكنة للحاكم الأمثل فهو ذلك الحاكم القادر على أن يرتفع بعين العقل والبصيرة ليتأمل ما يضفي النور على كل شيء، فإذا ما عاين الخير في ذاته اتخذ نموذجًا ينظم تبعًا له المدينة والأفراد.

إن الحكام من هذا الطراز إنما "يكرسون للفلسفة أكبر قدر من وقتهم ولكن إذا ما جاء دورهم فإنهم يتولون زمام السياسة ويتناوبون الحكم من أجل

الصالح العام وحده ويرون في الحكم ذاته واجبًا لا مفر منه أكثر من كونه شرفًا".. وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن حكومة الفلاسفة الذين أفرزهم هذا النظام التعليمي التربوي الفريد يجدر بنا أن نتوقف أولًا أمام إحدى نظريات أفلاطون السياسية الشهيرة وهي نظريته عن الشيوعية على اعتبار أن أول إشارة حول هذه النظرية قد وردت في ثنايا حديثه عن التربية.

لقد اقترن الحديث عن الشيوعية بالحديث عن التربية الصالحة عند أفلاطون حيث نجده يعلن في "الجمهورية" أن التربية الصالحة لو أنارت نفوس مواطنينا لأمكنهم أن يحلوا بسهولة كل المشاكل كمشكلة اقتناء النساء والزواج وإنجاب الأطفال بحيث نتبع في هذه الأمور القاعدة القائلة "إن كل شيء مشاع بين الأصدقاء". فلقد ربط أفلاطون هنا بين التربية الصالحة لحراس الدولة وبين إدراكهم أن حلول المشكلات الاجتماعية إنما يكمن في الشيوعية!!

والحقيقة أن هذا الربط الذي أكده أفلاطون يقوم على مبدأ هام آمن به هو المساواة بين المرأة والرجل في كل شيء إذ إنه "يرى أن على الجنسين معًا أن يقوما بكل شيء سويًّا فيتعلم النساء نفس تعليم الرجال ومن ثم يقومون بنفس المهام التي يقوم بها الرجال وليس هذا بغريب في نظره لأنه موجود في عالم الحيوان، فإناث كلاب الحراسة تسهر كالذكور على حراسة القطيع وتصطاد معهم وتسهم في كل ما يفعلون".

وبالطبع فإن هذه النظرة الأفلاطونية التي تساوي بين المرأة والرجل رغم إدراكها "ضعف أحدهما وقوة الآخر"، ليس مردها فقط إلى التشبه بما يجري في عالم الحيوان بل كانت قياسًا على تلك النظرة التي سادت المجتمع الإسبرطي الذي كان فيلسوفنا شديد الإعجاب به، فقد أسقط الإسبرطيون عن

المرأة كل مظاهر الأنوثة وعلموها الخشونة والقسوة حتى مع أبنائها وزوجها، وكان نظامهم السياسي والاجتماعي لا يفرق بين رجل وامرأة فقد كان كل شيء فعلًا لديهم مشاعًا بين الأصدقاء.

وهكذا فقد استلهم أفلاطون هذه النظرة الإسبرطية للمرأة، وأراد أن تكون عضوًا كامل العضوية في طبقة الحراس، ودافع عن ذلك قائلًا إن المرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف، وكذلك الرجل وإن تكن المرأة في كل شيء أدنى قدرة من الرجل".

وبالطبع فالحديث هنا عن المساواة بين الرجل والمرأة في تولي الوظائف العامة لا ينسحب على كل النساء كما لا ينسحب على كل الرجال، فالأمر كله مرهون بالقدرات البدنية والعقلية العالية التي ينبغي أن تتوافر في كلا الجنسين، تلك القدرات التي إن بلغت كمال نضجها يمكن للجنسين معًا أن يمارسا مهام إدارة الدولة وحراستها دونما تمييز بين الرجل والمرأة بشرط أن نعهد إليهن بأسهل هذه الأعمال بالقياس إلى ما يقوم به الرجال وذلك نظرًا لضعف جنسهن.

إن الهدف إذن من هذا التحليل الأفلاطوني لطبيعة المرأة ومحاولته التأكيد على ضرورة مساواتها بالرجل في كل الأمور من حق التعليم إلى حق تولي الوظائف العليا في الدولة، أقول إن الهدف هنا ليس الدعوة إلى تحرير المرأة كما يظن البعض بل هو الاستفادة بأقصى قدر من الإمكانيات البشرية المتاحة في دولة المدينة الفاضلة، فضلًا عن أنه بهذا مهد لعرض نظريته في شيوعية النساء والأطفال تلك الدعوة التي قال فيها بوضوح إن نساء محاربينا يجب أن يكن مشاعًا للجميع فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه وليكن الأطفال أيضًا مشاعًا بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه".

وإذا تساءلنا عن الكيفية التي تتم بها هذه المشاعية؟! أتتم اتفاقًا وبدون نظام أم تتم تحت إشراف الدولة؟! لأجابنا أفلاطون بأن الزيجات ينبغي أن تتم وفق نظام دقيق يراعي الضرورة الهندسية ويقدم أفضل النتائج؛ فكما نحرص على أن تتناسل أفضل السلالات في عالم الحيوان كذلك ينبغي للمشرع في المدينة الفاضلة أن يحرص على أن يتزاوج النوع الرفيع من الجنسين على أوسع نطاق ممكن، وأن يتزاوج النوع الأدنى على أضيق نطاق ممكن ولا بد من تربية أطفال الأولين لا الآخرين إن كنا نود أن نحتفظ للقطيع بأصالته.

ومن جانب آخر فإن هذا التزاوج لا ينبغي أن يتم في أي وقت كيفما اتفق بل لا بد أن يتم في مواسم محددة يحددها الحكام والقائمون على النظام وذلك حتى يستطيعوا الحفاظ بعدد ثابت من السكان بقدر الإمكان مع حساب ما يمكن أن تستتبعه الحروب والأمراض وغيرها من الحوادث من خسائر".

ويبدو أن أفلاطون هنا قد فاته أن الحفاظ على هذا العدد المحدود من السكان غير ممكن نظرًا لأنه قصر قواعد الزواج المشاعي هذه على الحراس فقط، أي الحكام والجند دون طبقة المنتجين التي تشكل بالطبع غالبية سكان الدولة.

على أية حال، فإن أفلاطون لم يكتفِ بالضوابط السابقة لنظام التزاوج إذ إنه قد وضع شروطًا أخرى لأدق التفاصيل فقد حدد السن المناسبة للزواج والإنجاب إذ على المرأة أن تنجب أطفالًا للدولة منذ سن العشرين حتى الأربعين. أما الرجل فبعد أن يجتاز أشد فترات العمر حماسة للسباق يظل ينجب أطفالًا حتى الخامسة والخمسين. "وهذه هي الفترة التي تبلغ فيها القوى الجسمية والذهنية عند الجنسين أقصى مداها وإذا حاول رجل أن

ينجب أطفالًا للدولة قبل هذه السن (أي سن الثلاثين) أو بعدها (أي بعد الخامسة والخمسين) فستتهمه بأنه آثم في حق الدين والعدل".

تلك هي الشروط التي حدد بها أفلاطون ضوابط شيوعية النساء في طبقة الحراس وقد استهدف من هذه الشيوعية إزالة أسباب الصراع بين أفراد طبقة الحكام والجند ومن ثم الحفاظ على وحدة الدولة. والحقيقة أنه فجر أسبابًا جديدة للصراع قد تكون أخطر بكثير من تلك التي حاول تلافيها إذ كيف غفل عن ذلك الصراع الذي سينشب بين الآباء والأمهات حينما يبحثون بغريزتهم الفطرية بين هؤلاء الأبناء عن أي منهم ابنه أو ابنتها وكيف يمكن أن تتحقق وحدة الدولة وأمانها في ظل غياب نظام أسري قوي تسوده المحبة والرعاية بين الآباء والأبناء؟!

الحق أن شيوعية النساء والأطفال وإلغاء النظام الأسري في طبقة الحراس هي أضعف ما في البناء المثالي لنظام المدينة الفاضلة الأفلاطونية وربما يكون أفلاطون قد اضطر إلى ذلك نتيجة لمطالبته بإلغاء الملكية وتحريمها على أفراد تلك الطبقة لأنه إذا ما حرمت الملكية الخاصة للأموال والعقارات فإن النتيجة الحتمية المترتبة على ذلك في نظر البعض هي إلغاء النظام الأسري أيضًا على اعتبار أن الأسرة تتطلب الملكية حتى تحتفظ بكيانها.

ومن ثم فإن علينا أن نتعرف على الصورة الثانية للشيوعية التي قصرها أفلاطون أيضًا على طبقة الحراس وهي شيوعية الملكية، فقد أكد فيلسوفنا على أن من الواجب ألا يكون لأي منهم (أي لأفراد طبقة الحراس) شيء يمتلكه هو وحده وإذا ما تساءلنا: كيف سيعيش هؤلاء وكيف يوفرون احتياجاتهم المادية بدون أن يمتلكوا شيئًا ؟!

لأجابنا بقوله "إن الغذاء الضروري سوف يمدهم به مواطنوهم. أما الذهب والفضة فهم ليسوا بحاجة إليه لأنه من العار أن يفسدوا ما يمتلكون من الذهب الإلهي بإضافة الذهب الأرضي إليه إذ إن الذهب الذي يتنافس عليه العامة كان مبعثًا لشرور لا حصر لها".

على هـذا النحو أوضح أفلاطون أنه لا ضرورة لأن يمتلك الحكام والجند شيئًا خاصًّا وعلى الدولة بمواطنيها من المنتجين أن يوفروا لهم كل ما يحتاجونه من غذاء وملبس ومسكن.. إلخ. وقد كانت حجته القوية في تبرير ذلك التحريم للملكية الخاصة أنهم لو تملكوا كالآخرين حقولًا وبيوتًا وأموالًا لتحولوا من حراس إلى تجار وزراع ومن حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها ولقضوا حياتهم مبغِضين ومبغَضين خادعين ومخدوعين ولرهبوا أعداءهم في الداخل أكثر مما يخشون أعداءهم في الخارج وبذا يسرعون بأنفسهم وبلدهم إلى حافة الهاوية.

ولا شك أن القارئ الحديث وخاصة إذا كان أحد أبناء تلك الدول التي تحول حكامها بالفعل إلى تجار وطغاة وخادعين دون أن يلتفتوا إلى واجبهم الأسمى وهو الحكم العادل ورعاية مواطنيهم سيهتف بملء صوته: معك كل الحق يا أفلاطون فالحاكم لا بد أن يتفرغ لمهام الحكم ولتحقيق العدالة بين مواطنيه لا للتجارة وجمع الأموال وكنز الذهب والفضة!!

ولا شك أن القارئ الحديث سيعجب بفكر أفلاطون السياسي أكثر وأكثر حينما يجده يرد على منتقدي كلامه السابق قائلين إن الحراس لن يكونوا سعداء كل السعادة مع كونهم السادة الحقيقيين للدولة لأنهم لم ينالوا من المجتمع النفع الذي يتمتع به غيرهم من حكام الدول كتملك الأراضي وبناء القصور الفخمة الشاسعة وتكريم ضيوفهم ببذخ.. إلخ. لقد رد أفلاطون

على ذلك بقوله إننا لم نستهدف في تأسيس دولتنا جلب السعادة الكاملة لفئة معينة من المواطنين وإنما هدفنا أن نكفل أكبر قدر ممكن من السعادة للدولة بأسرها.

ولعل في هذا الرد أبلغ تعبير عن عدم محاباة أفلاطون في نظامه السياسي المثالي لطبقة الحكام على بقية الطبقات، فرغم أنه أكد أكثر من مرة على تميز طبقة الحكام وخطورة دورهم باعتبارهم عقل الدولة وقمة هرمها الطبقي إلا أنه أدرك في ذات الوقت أن هذا التميز الطبقي يلقي على الحكام عبئًا ومسئولية أكثر، ففي صلاحهم صلاح للدولة ككل، وفي عدالتهم مع أنفسهم ومع الآخرين يكمن أساس العدالة في الدولة ككل كما أن فسادهم يعني استشراء الفساد في أنحاء الدولة إذ إنه لو ساءت حال صانعي الأحذية ولم يعودوا كذلك إلا بالاسم لما كانت العاقبة وخيمة على الدولة. أما إذا لم يعد حراس القوانين والدولة حماة لها إلا بالاسم لجرُّوا على الدولة كلها خرابًا لا يعوض فنظام الدولة وسعادتها إنما يتوقف عليهم وحدهم.

هكذا فهم أفلاطون الدور الخطير للحكام في الدولة وأدرك أهمية تفرغهم لأداء مهام الحكم والانشغال بقضايا الناس والمجتمع كما أدرك أن علة كل الأمراض السياسية والاجتماعية في الدولة واستشراء الفساد فيها إنما مرده إلى فساد حراسها (الحكام والجند) ومن هنا كانت محاولته إزالة الأسباب المؤدية إلى فسادهم والصراع فيما بينهم والانشغال بتحقيق مصالحهم الشخصية الأنانية، إزالة كل ذلك من خلال نظريته عن الشيوعية بشقيها شيوعية الملكية وشيوعية النساء والأطفال.

وإن كان المرء يقف حائرًا أمام مبررات إجازته لشيوعية النساء وإلغاء الأسرة فإنه لا يملك إلا الإعجاب بإلغاء الملكية الخاصة وتحريم كنز الثروات

لمن اختاروا طواعية أن يكونوا حكامًا إذ إن من اختار أن يكون حاكمًا وتأهل لذلك لا بد أن يدرك أنه أصبح في خدمة المحكومين من مواطنيه وليس العكس!!

و لعل القارئ الحديث قد أدرك الآن الأسباب التي دعت أفلاطون إلى الإصرار على أن يكون الحكام من الفلاسفة أو على الأقل أن يتحول الحكام أنفسهم إلى فلاسفة حكماء يديرون دفة الحكم بموجب المعرفة لمعنى العدالة ويسيرون أمور دولتهم بحكمة تنأى عن تحقيق المصالح الشخصية.

إن حكومة الفلاسفة إذن هي الحكومة المثالية للدولة القائمة على "مثال العدالة"؛ لأن الفلاسفة الذين تربوا وتعلموا على النحو الذي عرضناه له فيما سبق لن يكون لهم من هدف يسعون إلى تحقيقه إلا تحقيق العدالة بين المواطنين في الدولة وتكريس كل وقتهم وجهدهم في خدمة هؤلاء المواطنين إذ إنهم "يرون في الحكم واجبًا لا مفر منه أكثر من كونه شرفًا.. ويزهدون فيما يسعى إليه الناس من تكريم ويعدونه تافهًا وغير خليق برجل حر ولا يحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذي يترتب على أدائه وعلى العدالة التي يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة. إنهم يتفانون في خدمتها ويقيمون، صرحها عاليًا في تنظيمهم لدولتهم".

على هذا النحو برر أفلاطون رؤيته لضرورة أن يكون الحكام فلاسفة في الدولة المثالية سواء تناوبوا الحكم فيما بينهم واحدًا بعد الآخر فصار الحكم ملكيًّا أو تناوبوه مجموعة بعد أخرى فصار الحكم أرستقراطيًّا.

ولا شك أن تلك الصورة التي رسمها أفلاطون لحكومة الفلاسفة ودورها في الحفاظ على وحدة الدولة وتحقيق العدالة فيها بصرف النظر عن تحقيق

المصالح الذاتية والمنافع الشخصية لصورة رائعة حقًّا يعجز عن صوغها أبرع مثال كما قال أحد المتحاورين في "الجمهورية".

ومع ذلك فقد كان حس أفلاطون التاريخي حاضرًا بقوة حينما أعلن عقب رسمه لتلك الصورة المثالية للدولة ولنظام الحكم فيها، أعلن أنها رغم روعتها قد تزول يومًا وأن الكمال يمكن أن يتحول شيئًا فشيئًا فيصير إلى فساد.

صور الحكومات الفاسدة:

والسؤال الآن: كيف يحدث هذا التحول إلى الفساد وما هي صور الحكومات الفاسدة ؟!

لقد أوضح أفلاطون منذ نهاية الكتاب الرابع من "الجمهورية" "أن للحكومات أنواعًا خمسة". أما النوع الأول فهو الأقل والأصلح وهو حكومة الفلاسفة بصورتيها الملكية والأرستقراطية. أما الأنواع الأربعة الأخرى فهي حكومات فاسدة لأنها لا تحقق النموذج الأمثل للعدالة في الدولة وقد وصفها على النحو التالي :

1- الحكومة التيموقراطية Timocracy :

وهي حكومة يغلب على أفرادها حب الطموح. واشتق أفلاطون اسمها من كلمة Time أي الشرف والمجد وقد أفاض في شرح كيف تتحول الأمور في الدولة المثالية بحيث يتوالد عن الحكام الفلاسفة الأخيار بعد عدة أجيال مَن هم أقل منهم ثقافة وتهذيبًا فيتولون الحكم وهم غير أهل له فيبعدون إخوانهم الذين كانوا من قبل أصدقاء لهم ويعاملونهم معاملة العبيد والخدم ويتخلون عن رعاية المواطنين ويركزون فقط على تحقيق طموحاتهم الشخصية فيتفرغون للحرب وإحكام قبضتهم على الآخرين.

إن الحكام التيموقراطيين يختلط أمامهم الخير بالشر ويسيطر عليهم الطموح وتحقيق الأمجاد العسكرية وما ذلك إلا نتيجة لخضوع الجزء العاقل من نفس الإنسان التيموقراطي للجزء الانفعالي الغاضب.

2- حكومة الأوليجاركية Oligrachie :

وهي حكومة الأغنياء الجشعين وهي تحل محل الحكومة السابقة حينما يتحول المثل الأعلى لدى الحكام من تحقيق المجد العسكري الحربي إلى تحقيق أكبر قدر من المكاسب المادية فالأولجاركيون "ذوو نهم للمال وهم يقدسون الذهب والفضة وهم في سعيهم إلى المزيد من الثروة يقل تقديرهم للفضيلة بقدر ما يزداد تقديرهم للمال ".

وهذه الحكومة يكثر في عهدها الجشع لجمع المال كما يزداد في ظلها عدد المتملقين الذين يتملقون الأثرياء ويحتقرون الفقراء، وذلك يكون نتيجة طبيعية لذلك القانون الذي تسنه الحكومة الأوليجاركية بفرض حد أدنى من الثروة لمن أراد أن يمارس المهام العامة ويزداد هذا الحد الأدنى من الثروة كلما كانت الأوليجاركية أقوى ويحرم من لا يمتلك هذا الحد الأدنى من تولي أي مناصب هامة في الدولة ولا مانع لدى هذه الحكومة من أن تفترض هذا القانون على الناس بالقوة المسلحة.

ولا شك أنه في ظل هذه الحكومة ستفقد الدولة وحدتها وتغدو دولتين لا واحدة، دولة للأغنياء ودولة للفقراء وهما دولتان تعيشان على نفس الأرض وتتآمر كل منهما على الأخرى بلا انقطاع.

و بهذا الوصف الدقيق أدرك أفلاطون جوهر الصراع السياسي في ظل الحكومة الأوليجاركية، ذلك الصراع الذي ستكون نتيجته الحتمية - في

ظل الثراء المفرط للحاكمين والفقر المدقع للمحكومين - أن تنتصر الأغلبية الفقيرة حيث إن حياة الدعة والرخاوة التي يصل إليها الأغنياء لا تمكنهم من صد هجمات الفقراء حتى ولو لم يهاجموهم. وبهذا ينتقل الحكم من الأوليجاركيين إلى هذه الأغلبية فتكون حكومة الديمقراطية.

3- حكومة الديمقراطية:

تظهر الديمقراطية حسب التعبير الأفلاطوني حينما ينتصر الفقراء على أعدائهم فيعتقلون بعضهم وينفون البعض الآخر ويقتسمون مع الباقين أمور الحكم والرئاسة بالتساوي، وغالبًا ما يختار الحكام في ظل الديمقراطية من خلال القرعة.

و في ظل الديمقراطية يتمتع كل الأفراد بالحرية فيصرح لكل فرد بحرية الكلام والفعل، ومن ثم يبدو دستورها في ظاهره كما لو كان خير الدساتير كلها، إن هذه الحكومة أشبه برداء مرصع بمختلف الألوان ففيها يحتشد أناس من شتى الطبائع وهكذا تبدو هذه الحكومة أفضل نظام ممكن في نظر الكثيرين تمامًا كما يعجب الأطفال والنساء برداء موشى مختلف ألوانه.

ومن هنا نقد أفلاطون هذه الحكومة حيث يرى أنها رغم إتاحتها الفرصة كاملة لحرية الأفراد في القول والفعل إلا أن هذه الحرية ذاتها ستكون دافعًا إلى حالة من الفوضى يصعب التحكم فيها، فهي تساوي بين المتساويين وغير المتساويين وتدفع إلى الحكم بمن لا يفهمون معناه كما أن القادرين على الاضطلاع بالحكم قد يبتعدون عن ممارسته ومن ثم يتضح أن أثمن ما يعتز به الناس في ظل النظام الديمقراطي للدولة وهو الحرية قد يكون في نفس الوقت هو علة أمراضها وعلة التحول إلى أسوأ أنواع الحكم على الإطلاق وهو

الطغيان إذ إن الرغبة المفرطة في تحقيق هذه الغاية (يقصد الحرية للجميع) وتجاهل كل ما عداها قد يؤدي إلى تغيير هذا النظام والمطالبة بالطغيان ".

والحقيقة التي لا ينبغي أن تغيب عن الذهن فيما يتعلق بتقييم أفلاطون للديمقراطية أنه كان يقيمها في ضوء الفساد الذي عايشه لدى الحكام الديمقراطيين في عصره فضلًا عن إعدام الديمقراطية لسقراط، وبالإضافة إلى ذلك فإن أصل أفلاطون الأرستقراطي قد أثر بالطبع على نظرته للديمقراطية باعتبارها حكومة تساوي - على حد قوله - بين العبيد من الرجال والنساء الذين يشترون بالمال. مع ملاكهم الذين اشتروهم بالمال، وهذا أمر لم يكن يرضيه بأي صورة من الصور وهو المؤمن بأن الناس معادن !

4 - حكومة الطغيان Tyrannie :

تنشأ حكومة الطغيان حينما يصل التطرف في ممارسة الحرية إلى حد الفوضى المطلقة ؛ "فالحرية المتطرفة تولد أفظع أنواع الطغيان".

وتبدأ حكومة الطغيان عادة بأن يختار الناس- بعد أن ضاقوا من فساد الحكام الديمقراطيين ومن الفوضى التي يعيشون فيها - شخصًا يفضلونه ويجعلون منه نصيرًا وقائدًا عليهم وغالبًا ما يضفون عليه قوة متزايدة وسلطانًا هائلًا.

و لكن هذا النصير القائد سرعان ما يتحول إلى طاغية مستبد. وقد برع أفلاطون كل البراعة في وصف كيفية هذا التحول وصفًا قد يصدق على كل الطغاة في كل زمان ومكان حينما قال: "إن هذا الزعيم الشعبي عندما يجد نفسه سيدًا مطاعًا لا يجد غضاضة في سفك دماء أهله"، فهذا الزعيم عادة ما يبدأ أيام حكمه الأولى بالتودد إلى الناس بأن "يلقى كل مَن يصادفه بالابتسام

والتحية ويستنكر كل طغيان ويجزل الوعود للخاصة والعامة ويعفي من الديون ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه"، ثم يحاول التخلص من أعدائه الخارجيين بالتفاوض مع بعضهم وقهر البعض الآخر وعندما يؤمن هذا الجانب يبدأ في افتعال إشعال الحروب واحدة تلو الأخرى حتى يشعر الشعب دائمًا بحاجته إلى هذا الزعيم والقائد المنتصر وفي هذه الحالة "يضطر المواطنون الذين أفقرتهم الضرائب إلى الانشغال بكسب رزقهم اليومي بدلًا من أن يتآمروا عليه" وإذا ما شك الزعيم في أن "لبعض الناس من حرية التفكير ما يجعلهم يأبون الخضوع لسيطرته فإنه يجد في الحرب ذريعة للقضاء عليهم بأن يضعهم تحت رحمة الأعداء". وهكذا يضمن الطاغية انشغال الناس بتوفير قوت يومهم وصمت رجال الفكر بل والقضاء عليهم بحيث لا يترك في النهاية شخصًا ذا قيمة سواء بين أصدقائه أو بين أعدائه.

على هذا النحو يمضي أفلاطون في وصف كيف يتجبر الطاغية على قومه ويحول الجميع إلى مجرد رعايا خاضعين له ينفذون أوامره دون مناقشة وقد ختم وصفه هذا بعبارة قال فيها: "وهكذا فإن الشعب قد استجار كما يقول المثل من الرمضاء بالنار إذ إن خوفه من الوقوع تحت سطوة الأحرار جعله يقع تحت سطوة العبيد وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقصى وأمر أنواع العبودية وأعني بها الخضوع للعبيد.

وتلك العبارة تحتاج الكثير من الفحص والتأمل؛ فقد كشف فيها أفلاطون عن رؤيته للطاغية تلك الرؤيا التي لا ترى فيه إلا "أحد العبيد" وقد خصص فيلسوفنا مطلع الكتاب التاسع من "الجمهورية" لتوضيح ما قصده بهذا الوصف للطاغية؛ فهو في نظره ليس إلا مجرد عبد لرغباته وشهواته الحسية التي يطلق عقالها بلا حدود، وفي الوقت الذي يتصور فيه أنه قد بلغ أوج حريته وحقق كل

طموحاته ورغباته وشهواته يجد أن هذه الرغبات تتجدد ويترتب عليها رغبات جديدة تقتضي الإشباع باستمرار. وهكذا يتحول الطاغية الحر بالنسبة لجميع رعاياه إلى مجرد عبد لهذه الرغبات والشهوات التي يلزمها الإشباع كل يوم وهي لا تشبع ولا تتوقف عن طلب المزيد!!

وإذا كانت تلك هي معالم الدولة المثالية في الجمهورية، فإن أفلاطون لم يتوقف عند هذا الحد ؛ فهو قد طور فكره السياسي بعد ذلك في محاورتي "السياسي" التي كانت أقرب إلى علم السياسة حيث تحدث فيها عن معنى الدولة وأهمية علم السياسة وعلاقته بالعلوم الأخرى ودور الحاكم في الدولة وأنواع الحكومات. وكذلك في محاورة " القوانين " التي رسم فيها معالم دولة مثالية جديدة، الحاكم فيها هو القانون وأساسها الأسرة وليس الفرد وعدل الكثير من التشريعات التربوية والتعليمية فضلًا عن التشريعات الفنية والسياسية والاقتصادية.

سابعًا: فلسفة الفن والنقد الفني

كثيـرًا ما تتردد على الألسـنة عبارة "الفنون جنـون" وترتبط هذه العبارة في أذهـان البعض بأفلاطـون باعتبار أنه تحدث عـن الارتباط بيـن الفن الحقيقي والهوس الذي يصيب الأديب أو الفنان.

وبالطبـع فـإن لهـذا الأمـر جانبًا مـن الصـواب لكنه ضئيـل؛ فقـد كان هذا الربـط عند أفلاطون يقوم على فهم خـاص لمعنى"الهوس Mania- " إذ أن هذا المصطلـح عنـده لا يعني الجنون أو الخروج عن المألـوف وإنما يعني الإلهام الذي مصدره الآلهة وربات الفنون.

ولقـد ميـز أفلاطـون بيـن أربعة أنـواع لهذا الهـوس الإلهـي، أولها: هوس النبـوءة الذي تأتي بـه كاهنات أبوللو حين يفقدن وعيهن، فهو هوس لا يصيب إلا الكاهنـات. وثانيهـا: هوس الصوفيـة الذي لا يتأتى إلا لمـن تطهر ومارس الطقوس الدينية فتكشـفت أمامه الأسـرار الدينية. وثالثها: هوس الحب الذي يصيب المحب ويعود عليه وعلى محبوبه بخيرات كثيرة لأنه ليس حبًّا شهوانيًّا بل هو جزء من حب الحقيقة وعشق المعرفة، فالعلاقة بين المحب والمحبوب هدفهـا الوصول إلى غاية مثاليـة هي الفضيلة والرغبة فـي الوصول إلى العالم الإلهـي لتتلاقـى النفوس المحبة مرة أخرى بعد المـوت. فهو إذن ذلك الحب الفلسفي القائم على أساس عشق الحقيقة وليس عشق الجسد.

أمـا رابـع أنواع الهوس فهو هوس الشـعراء الذي يعني عنـد أفلاطون ذلك الإلهام الذي يصيب الشاعر فيكون السبب في إجادته لفن الشعر حتى لتتضاءل أمامه آنذاك أي براعة فنية مهما بلغت درجة إتقان الصنعة فيها.

وهـذا النـوع الأخير من الهوس هـو مدخلنا لفهم نظرية الإبـداع الفني عند أفلاطـون حيـث كان الإلهـام عنده هـو معيـار التمييز بيـن الفن الجيـد والفن الرديء؛ فإن كان الفنان ملهمًا فقد اسـتطاع تقديم الجديد في فنه وكسـر حلقة التكـرار والخـروج من دائـرة الصنعة، وإن لـم يكن من أولئـك الذين أصابهم الهوس أو الإلهام فقد وقف عند حد التقليد فيكون مصيره المؤكد هو الفشل، ذلك لأن شـعر المهرة من الناس سـرعان ما يخفت أمام شـعر الملهمين الذين مسهم "الهوس" على حد تعبير أفلاطون.

ومـن هنا كان حديثه عن ربات الشـعر ودورهن في إلهام الشـعراء ليقدموا الجديـد ويطرحـوا كل الصيـغ التقليدية المعتمـدة على المهـارة الفنية الرتيبة جانبًـا، حيـث تكون نفوس أولئك الشـعراء مـن طبيعة خاصة فهـي ذات صلة بعالـم المعقولات (عالم المثل) وهو ذلك العالـم المفارق الذي جعله أفلاطون منـاط الثقـة واليقين وموطـن كل الحقائق التي إن اتصلت بهـا النفس وعرفتها بعـد أن نزلـت إلـى حياتها الأرضيـة ظلت متعلقـة بأصلها الإلهـي فيكون من السهل أن أهم معايير الفن الجيد عند أفلاطون إذن هو اتصال الفنان عن طريق نفسـه الملهمة ذات الأصل الإلهي بعالـم الحقائق فتظـل ممتلكة للرؤية القوية الواضحة التي تنعكس على ما يبدعه الفنان فيكون إنتاجه أصيلًا وملهمًا. وهذا المعيار يرتبط عند فيلسوفنا بما يسمى عنده "بالمحاكاة"؛ حيث إن المحاكاة هنا سـتكون محاكاة لهذا العالـم المحسوس الذي نعيش فيه، وكلما استطاع الفنان تمثـل هذا العالـم المثالي ومحـاكاة موجوداته التي هي أصـل الموجودات في

هذا العالم المحسوس وحقائقها كلما جاء فنه عظيمًا ملهمًا، وكلما كان الفنان عاجزًا عن هذه المحاكاة المثالية وارتبط فنه بعالمه الأرضي الفاني الذي هو مجرد ظل باهت لعالم المثل (عالم الحقائق) جاء فنه باهتًا يغلب عليه الصنعة والتفكك مهما كانت مقدرته ومهارته في امتلاك أدوات الصنعة الفنية.

ولقد أوضح أفلاطون الفرق بين النوعين من المحاكاة؛ فهناك محاكاة تعتمد على معرفة الحقائق وهي سمة الفنان الصادق الذي يلتزم في فنه بقيم الحق والخير والجمال كما ينبغي أن يكون. وهناك محاكاة لا تصاحبها تلك المعرفة بالحقائق الأصلية وإنما تكون محاكاة لظلال هذه الحقائق فهي إذن ليست محاكاة للأصل وإنما هي نقل آلي يعتمد على التمويه الذي يخلو من التعبير عن تلك القيم السامية ومن ثم لا يمثل هذا النوع الثاني من المحاكاة فنًّا حقيقيًّا بل تشويهًا وتزييفًا.

ولقد طبق أفلاطون هذا المعيار في التمييز بين الفن الجيد والفن الرديء على معظم فنون عصره في محاوراته المختلفة. ففي محاورتي "جورجياس" و"فايدروس" يناقش فن الخطابة، حيث يهاجم الخطابة في "جورجياس" ويعتبرها فنًّا زائفًا يهدف إلى إثارة اللذة دون التماس الحقيقة، وفي "فايدروس" يميز بين الخطابة الجيدة والخطابة الفاسدة على أساس طرح نموذجين هما خطابة ليزياس التي اعتبرها مثلًا على الخطابة الفاسدة التي تعتمد على الخبرة الآلية والمحاكاة الخالية من المعرفة. وخطابة إيزوقراط التي اعتبرها مثالًا على الخطابة الجيدة التي تعتمد على معرفة الحقيقة الفلسفية المستندة إلى معرفة مؤكدة بحقيقة النفس الإنسانية.

ويطبق أفلاطون نفس المعيار في محاورة "الجمهورية" على الفنون الأخرى كالشعر والموسيقى والتصوير ويوضح خطر الفنانين الذين

لا ينطلقون من معرفة ثابتة بحقائق الأشياء فيشوهون الأشياء ويساهمون بفنونهم في إفساد النشء ؛ فيلقنهم المبادئ الدينية والقيم الأخلاقية، وبين شاعر يموه الحقائق ويسيء إلى صورة الآلهة كما كان يفعل هوميروس الذي صور الآلهة بصورة بشرية شائعة، ومن ثم نادى أفلاطون في "الجمهورية" بطرد هذا النوع من الشعراء من مدينته الفاضلة، ولم يكن ذلك هجومًا على الشعر عامة أو على الشعراء ككل وإنما على هذا النوع المفسد من الشعراء غير الملهمين وغير المحاكين لحقائق الأشياء الذين لا يمثلون في أشعارهم القيم ويدعون إليها.

أما بالنسبة لفن الموسيقى، فقد ميز أفلاطون من خلال نفس المعيار بين الموسيقى الرخوة التي تبعث على إثارة الشهوات، وبين الموسيقى التي تستهدف التأثير في النفس فتسمو بها وتكسبها الاتزان وتطلعها على كيفية الائتلاف بين الأنغام وعذوبة الإيقاع وبساطة اللحن.

أما بالنسبة لفن التصوير والنحت، فقد أوضح أن التصوير الجيد هو الذي يراعي النسب الهندسية لحقيقة الشيء، وقد ضرب المثل هنا بالفن المصري القديم الذي كانت عبقرية الفنان فيه تعتمد على هذا، حيث إن النقوش الأثرية المصرية القديمة زاخرة بالصور والتماثيل التي تستغني عن فكرة المنظور وتصور الرجل كاملًا وإن نظرنا إليه من جانب واحد.

ولقد استنتجت د. أميرة حلمي مطر في كتابها الهام "في فلسفة الجمال" من هذه المعايير الأفلاطونية لتمييز العمل الفني الجيد نظرية لأفلاطون في النقد الفني ؛ إذ إن الناظر إلى ما سبق يتكشف له أننا لكي نحكم على أي عمل فني لا بد أولًا من أن نعرف الحقيقة المثالية الخالدة أو الأصل الثابت الواضح في العقل لا المظهر الحسي المتغير، ثم نحكم بعد ذلك على صورة العمل الفني ومدى محاكاتها ومطابقتها لهذه الحقيقة الموضوعية.

ومن ثم فالنقد الفني عند فيلسوفنا ينطوي على خطوتين هامتين على الناقد الفني أن يتمثلهما تمامًا حين الحكم على أي عمل فني ؛ أولهما : معرفة الحقيقة التـي يريد الفنان تصويرها. وثانيهما : معرفة مدى نجاح الفنان في تصوير هذه الحقيقة. وبالطبع فإن الخطوة الثانية تترتب على الأولى.

وينبغـي أن نتوقف عنـد هذه النظرية طويلًا إذا ما أردنـا أن نصل إلى معايير موضوعيـة للحكم على جودة الأعمال الفنية، فلـكل فن أصوله وقواعده التي لا ينبغي للفنان خرقها، فمراعاة شروط العمل الفني الموضوعية مسألة ضرورية لكي تتضح قدرات الفنان الحقيقية ويتميز الفنان الجيد عن متسولي الفنون.

ولقـد كان أفلاطون بارعًا حينمـا عبر عن ذلك في محاورة "القوانين" وهي آخر ما كتب قائلًا: "إن من يسعى إلى أجمل الغناء والموسيقى – وكذلك الأمر بالطبـع فـي الفنون الأخـرى – عليه أن لا يبحـث عما يبدو لذيذًا بـل ينبغي أن يبحث عن الصحيح وعن صدق المحاكاة التي تتلخص في التعبير عن الأصل من جهتي الكم والكيف".

ولا شك أن أفلاطون بهذه النظرية في الفن وفي النقد الفني قد أغفل عنصر اختيـار الفنان لما يحاكيه ولما يريد تصويره من جوانـب ذاتية جوانبه، وبعبارة أخـرى لقـد حصر أفلاطون مسـاحة حرية الفنـان في تصويره ما ينـاسـب هواه ورغبتـه الذاتيـة وجعلهما في حدود ضيقة جدًّا حتى لا ينسـاق الفنان بموجب هـذه الحرية وراء التلاعـب بالحقيقة كما يحلو لـه، وكأن أفلاطون هنا يرفض مـا شـاع في عصرنا منـذ فترة قريبة من فنـون اللا معقول ؛ فعلـى الرغم من أنه فيلسـوف الإلهـام والداعي إلى ضـرورة أن يكون الفنان مهووسًـا وملهمًا، إلا أنـه لـم ينسَ مطلقًا – كمـا يفعل مدعو الفن فـي عصرنا – أن لـكل فن أصوله وقواعـده، فإن جاز للفنان أن يجدد في المضامين والموضوعات والأسـلوب

الفنـي مـن خلال رؤيتـه الذاتية الملهمة، فليـس له الحق في أن يبتـذل فنه وأن يقدمه عاريًا من أي أصول أو قواعد.

يتضـح من ذلك رفـض أفلاطون لأن يتـرك الفنان للجمهـور وعامة الناس فيكونـوا هـم الحكـم على جودة الأعمـال الفنية علـى نحو مـا كان يجري في عصـره وفي عصرنا الحالي أيضًا؛ إذ إنه قد أكد بإصرار على ضرورة أن يقتصر النقد الفني على رجاله من المتخصصين من الفلاسـفة والحكماء لأنهم أدرى النـاس بطبيعـة الفنون وقواعدهـا وبطبيعة الأصول التي علـى الفنان محاكاتها وتصويرها تصويرًا صحيحًا يدفـع بالناس نحو الخير وتحقيق النموذج الأمثل للجمال دونما إثارة للذات والانفعالات والغرائز.

ولكـم أتمنى أن يعـود الفنانون في عصرنا هـذا، وكذلك المتخصصون في النقد الفني، إلى التفكير فيما طرحه فيلسوف اليونان الأعظم من معايير للفنون والنقد الفني لينقذونا من هذا الكم الهائل الذي يؤذي الآذان والعيون كما يقتل الإحساس والشعور، وليعيدوا توجيه الدفة نحو فنون راقية تعيد للإنسان رهافة حسه ورقة شعوره ليحقق من خلال استمتاعه بهذه الفنون الهادفة ذلك التوازن المفقود في ظل عصر استبدت فيه الآلية والمادية وطغت على كل شيء فيه.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا- أهم المصادر والمراجع العربية:

أ- المصادر باللغة العربية

1-أفلاطـون : ثياتيتـوس، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، الهيئـة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.

2-أفلاطون : الجمهورية، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م.

3- أفلاطـون : فايـدروس، ترجمـة د. أميـرة حلمـي مطـر، دار المعـارف، القاهـرة، 1969م.

4- أفلاطون : جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، ومراجعة د. علي سامي النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1970م.

5- أفلاطون : فيدون، ترجمة د. زكي نجيب محمود في "محاورات أفلاطون"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م.

6- أفلاطون : الدفاع، ترجمة د. زكي نجيب محمود في "محاورات أفلاطون"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م.

7- أفلاطون : أقريطون، ترجمة د. زكي نجيب محمود في "محاورات أفلاطون" مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م.

8- أفلاطـون : فيـدون، د. عـزت قرنـي، مكتبـة الحريـة الحديثة جامعة عين شـمس،

القاهرة، 1979م.

9- أفلاطـون : المأدبـة، ترجمة وليـم الميري، دار المعـارف بالقاهرة، الطبعـة الثانية، 1970م.

10- أفلاطون : السوفسـطائي، ترجمها إلى الفرنسـية وقدم لها أوجسـت دييس ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1969م.

11- أفلاطون : طيماوس، ترجمها إلى الفرنسية وقدم لها البير ريفو، ونقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجي بربارة، منشـورات وزارة الثقافة والسـياحة والإرشـاد القومي السـورية، دمشق، 1968م.

12- أفلاطون : الفليفس (فيليبوس)، ترجمها إلى الفرنسـية وقدم لها أوجسـت دييس، ونقلها إلى العربية فؤاد جرجي بربارة، منشـورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي السورية، دمشق، 1970م.

13- أفلاطـون : القوانين، ترجمة محمد حسـن ظاظا، الهيئـة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986م.

ب- المراجع العربية

14- د. أحمـد فـؤاد الأهواني: أفلاطون، سلسـلة نوابغ الفكر الغربـي، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

15- أرنست باركر : النظرية السياسية عند اليونان الجزء الأول والثاني، ترجمة لويس إسـكندر ومراجعة د. محمد سـليم سـالم، سلسـلة الألف كتاب (566) مؤسسـة سـجل العـرب،القاهـرة،1966م.

16- ألكسـندر كواريـه : مدخـل لقـراءة أفلاطـون، ترجمـة عبـد المجيـد أبـو النجا ومراجعـة د. أحمد فـؤاد الأهواني، الدار المصريـة للتأليف والترجمة والنشـر، القاهـرة،1966م.

17- د. أميـرة حلمـي مطـر: الفلسـفة عنـد اليونـان، دار النهضـة العربيـة، القاهـرة،

1977م.

18- أوجست دييس : أفلاطون، تعريب محمد إسماعيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ.

19- جورج سارتون : تاريخ العلم الجزء الثاني، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة 1970م.

20- جورج سارتون : تاريخ العلم الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية 1970م.

21- جورج سباين : تطور الفكر السياسي - الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم د. عثمان خليل عثمان، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الرابعة 1971م.

22- د. عبد الرحمن بدوي : أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية 1944م.

23- د. عزت قرني : الحكمة الأفلاطونية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1974م.

24- د. فؤاد زكريا : الدراسة التي قدم بها لمحاورة "الجمهورية"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م.

25-د. مصطفي النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولي بالقاهرة، الطبعة الثانية 1988م.

26- د. مصطفى النشار : فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 1988م.

27- د. مصطفي النشار : مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون - قراءة في محاورتي الجمهورية والقوانين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997م.

28- ولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987م.

29- ول ديورانــت : قصة الحضــارة - حياة اليونان، الجزء الثانــي من المجلد الثاني، ترجمــة محمــد بــدران، مطبعة لجنــة التأليــف والترجمة والنشــر، القاهــرة، الطبعــة الثالثة 1968م.

30- يوسـف كرم : تاريخ الفلسـفة اليونانيـة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشـر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1953م.

ثانيًا- أهم المصادر والمراجع الأجنبية:

31- Aristotle: Metaphysics, Translated into English by W.D. Ross, in Great Books of Western World, Encyclopedia Britannica, inc., London 1952.

32-Plato: The Seventh Letter, English Trans. B. Jowett in Great Books of The Western World University of Chicago, 1988,

33- Bambrough (R.) The Disunity of Plato's Thought, an essay in Philosophy October 1972.

34-Burnet(J) Greek Philosophy – Thales To Plato, Macmillan – London –Melbourne – Toronto, St Martin's press, New York 1968.

35-Copleston (F.) A History of Philosophy , Vol. I-Part I, Image Books, New York 1962.

36- Copleston (F.M.) Plato's Theory of Knowledge , Routledge & Kegan Paul LTD., London 1956

37-Field :The Philosophy of Plato, Oxford University Press London 1949.

38-Gosling (J.C.B.): Plato, Routledge & Kegan Paul, London, 1973.

39-Ross (S.W.D.): Plato's Theory of Ideas, Oxford At the Clarendon Press 1951.

40- Zeller (E.): Outline of The History of Greek Philosophy Translated into English by L.R Palmer Thirteen ed Dover Publication Inc New York 1980.

فهرس

